This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

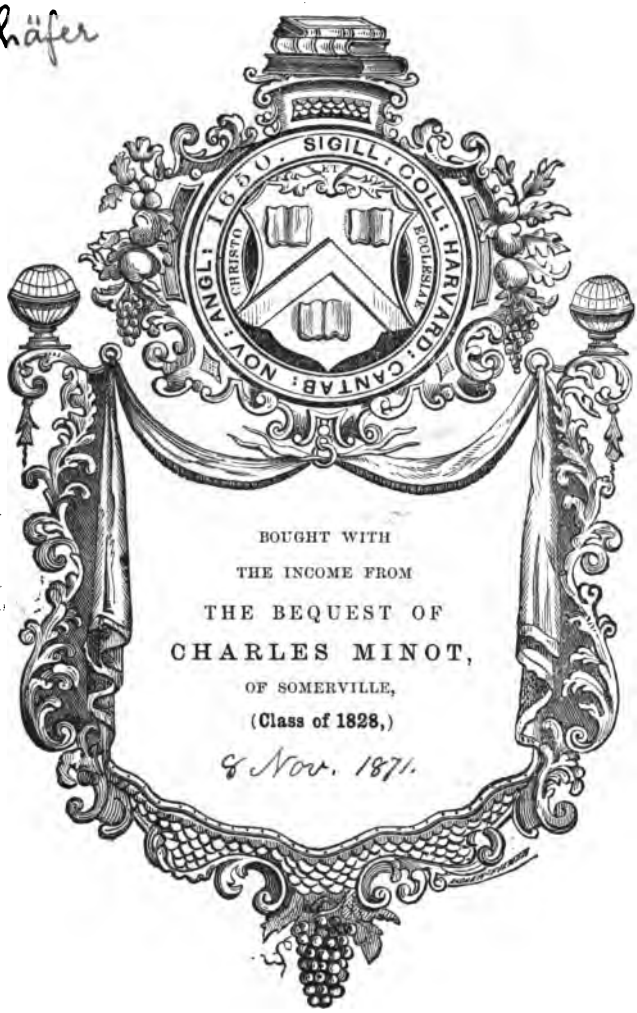
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

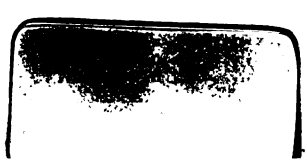
18. 19[illegible]

455.6
Schäfer



BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
CHARLES MINOT,
OF SOMERVILLE,
(Class of 1828,)
8 Nov. 1871.

Deposited in
ANDOVER-HARVARD LIBRARY



Neue Unterſuchungen

über

das Buch Koheleth.

Ein Beitrag zur Erklärung des alten Teſtaments

von

Dr. Bernhard Schäfer,
Präfekt am Fidelianum zu Sigmaringen.

Eine von der Tübinger katholiſch-theologiſchen Facultät gekrönte Preisſchrift.

Motto:

„*Κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει μὴ ἀνακαλυπτόμενον, ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται.*“

„*Τέλος γὰρ νόμου Χριστός.*“ *Rom. 10, 4.*

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1870.

1871, Nov. 8.
Minot Fund.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Druck von C. Fr. Meyer in Weiſſenburg.

Vorwort.

Nur wenige Worte will ich über Entstehung und Zweck meiner Schrift vorausschicken.

Vorliegende Erstlingsarbeit verdankt ihre Entstehung der Zeit meiner akademischen Studien an der Universität Tübingen in den Jahren 1862—1864 und der großen Anregung, die ich daselbst für Betreibung der biblischen Wissenschaften hauptsächlich durch die Vorlesungen des Herrn Professor Dr. v. Aberle über neutestamentliche Einleitung und Exegese gewonnen habe. Wurde ich vorerst besonders für neutestamentliche Studien eingenommen, und war ich noch in dem Wahne befangen, ein solches Interesse dem alten Testament nicht abgewinnen zu können, so glaubte ich doch, als im zweiten Jahr meiner akademischen Laufbahn eine Preisfrage über Koheleth ausgeschrieben wurde, mich einmal auf dem Felde alttestamentlicher Einleitungswissenschaft versuchen zu sollen. Je tiefer ich eindrang, desto größeres Interesse gewann ich an dem Gegenstand, und durch die eigenthümliche Stellung, die Koheleth sowohl zu der vorausgehenden als nachfolgenden Literatur der Juden einnimmt, wurde ich genöthigt, mich so ziemlich im ganzen alten Testamente umzusehen.

Die gute Aufnahme, welche am Ende des Jahres meine Arbeit bei der Facultät gefunden, die günstige Recension derselben, sowie die wiederholt an mich ergangene Aufforderung, die Schrift für den Druck auszuarbeiten, bestimmten mich, die von meinen Berufsgeschäften zu erübrigende Zeit dem eingehendern Studium Koheleths zu widmen.

Uebersehe ich die großen und schwierigen Probleme und die vielen Schwächen meiner Arbeit, so will mir beim erstmaligen Betreten der literarischen Laufbahn etwas bange werden.

Schwierig war die Frage, und je länger ich mich damit befaßte, desto mehr sah ich die Schwierigkeit derselben ein. Ich hatte keine geringere Aufgabe, als den Kampf mit einer reichhaltigen Literatur von 200 Jahren aufzunehmen. Nicht nur mit Theologen jeden Schlages mußte ich mich einlassen, sondern auch mit den berühmtesten Orientalisten und größten Sprachgelehrten, wie Ewald, Gesenius, Fürst, Böttcher u. a. m.

Ich habe alle Ursache, um Nachsicht bei Beurtheilung meiner Schrift zu bitten. Namentlich fühle ich selbst heraus, daß die Darstellung hie und da zu breit und weitschweifig ist und daß ich mich von Wiederholungen nicht enthalten habe; auch ist einige Mal der Context zu sehr mit Belegstellen überladen. Ferner mögen die einzelnen Paragraphen nicht immer ganz genau abgegrenzt sein, weil der ursprünglichen Form der Arbeit gar keine Paragrapheneintheilung beigegeben war.

Die drei letzten Theile der Arbeit sind im Ganzen unverändert so geblieben, wie ich sie vor sechs Jahren ausgearbeitet habe. Mein Studium in den letzten fünf Jahren hat sich lediglich auf die I. Abtheilung des I. Theils, und näherhin auf die innern Gründe, auf den Inhalt des Buches und sein Verhältniß zur alttestamentlichen Offenbarung und deren Geschichte beschränkt. Die betref-

fenden Abſchnitte ſind meiſtens neu bearbeitet. Es ſeien mir nur noch einige Worte darüber gegönnt, auf was mein Hauptſtreben gerichtet war.

Was mir an v. Aberle's Einleitung und Exegeſe ſo neu und anziehend vorkam, war die ebenſo tief wiſſenſchaftliche, als originelle Auseinanderſetzung in Betreff der Zweckbeſtimmung der einzelnen evangeliſchen Schriften. Dadurch hat Aberle einen Standpunkt gewonnen, wodurch er nicht nur über das Zuſtandekommen der Evangelien, über ihren hiſtoriſchen Entſtehungsgrund überraſchendes Licht verbreitet, ſondern auch über die Tendenz der einzelnen aufgenommenen Facta und über ihre ſo oder anders gehaltene Darſtellung eine derart einleuchtende Antwort zu geben vermag, daß man ſofort immer nur beiſtimmen muß. Lange habe ich an mich die Frage geſtellt: gibt es mutatis mutandis bei altteſtamentlicher Schrifterklärung und ſpeciell bei Koheleth nicht auch einen ſolchen hiſtoriſchen Standpunkt, einen höhern Geſichtspunkt, von wo aus der Entſtehungsgrund, der Zweck des Buches im Großen und Ganzen und einzelne ſchwierige Stellen ſich erklären laſſen? Ich glaube einen ſolchen in der Offenbarungsgeſchichte gefunden zu haben, und verſtehe darunter hauptſächlich die Entwicklung der altteſtamentlichen Eschatologie, Unſterblichkeits- und Vergeltungslehre nebſt der richtigen Beziehung auf den Mittelpunkt aller Geſchichte, auf Chriſtus.

Auf beſagtem Wege glaubte ich eine richtige Löſung der vielen und großen Schwierigkeiten bei Erklärung des Buches Koheleth geben zu können. Wenn das Verſtändniß irgend eines Buches von der richtigen Auffaſſung der Entſtehungszeit und des Entſtehungsgrundes bedingt iſt, ſo iſt dies bei Koheleth der Fall. Sind die ſchwierigen Einleitungsfragen, womit nachſtehende Unterſuchung ſich befaßt, richtig gelöſt, dann glaube ich, daß zum Verſtändniß ein Commentar des Textes nicht mehr nöthig iſt, ſondern

daß eine gute Ueberſetzung mit Noten, wie z. B. Loch und Reiſchl ſie geben, dazu ausreicht.

Schließlich habe ich noch eine Schuld des Dankes an alle die geehrten Herrn abzutragen, die mir nicht nur mit gutem Rath zur Seite ſtanden, ſondern auch literariſche Hilfsmittel geboten haben, ſo Herr Profeſſor Dr. Himpel, Herr Profeſſor Dr. Oehler in Tübingen und Herr Domcapitular Welte in Rottenburg.

Sigmaringen, am 2. Februar 1870.

Der Verfaſſer.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Vorwort III

Einleitung.

§ 1. Vorbemerkungen 1
§ 2. Literatur 2
§ 3. Stand der Frage 2
§ 4. Aufriß 9

I. Theil.

Untersuchung über die Abfassungszeit des Buches.

I. Abtheilung.

Gründe für die Salomonische Abfassung und im Anschluß hieran Zurückweisung der Gegengründe.

A. Aeußere Gründe.

§ 5. Status possessionis 11
§ 6. Gewicht der äußern Gründe 13
§ 7. Stellung im Kanon 14
§ 8. Die jüdische Tradition 16
§ 9. Die christliche Tradition 21

B. Innere Gründe.

I. Abschnitt.

Selbstzeugniß des Buches.

§ 10. Ueberschrift 24
§ 11. Beweiskraft des Epilogs 28

II. Abschnitt.

Inhalt des Buches.

§ 12. Geist und Inhalt des Buches sind unnachahmlich Salomonisch . . 30
§ 13. In Koheleth spricht der historische und kein fingirter Salomon . . 35
§ 14. Der Verfasser fällt nicht aus der Fiction 43

Seite

III. Abschnitt.

Die geschichtlichen Züge sprechen für und keineswegs gegen die Autorschaft Salomons.

§ 15. Ein Wort über historische Exegese überhaupt und ihre Anwendung auf Koheleth insbesondere 45
§ 16. Die historischen Züge Kohelets in ihrem Einklang mit der Salomonischen Zeit 48
§ 17. Die trübe Weltanschauung des Verfassers fordert keine andere, als die Salomonische Zeit 49
§ 18. Alle Aeußerungen über verschiedene Lebens- und Zeitverhältnisse passen ganz gut für den historischen Salomon 53

IV. Abschnitt.

Der Inhalt Kohelets in Disharmonie mit der (nach-) exilischen Zeit.

§ 19. Die äußern im Buch geschilderten Verhältnisse sind nicht die der (nach-) exilischen Zeit 60
§ 20. Fortsetzung. Betrachtung der innern Zustände 68
§ 21. Koheleth und Malachias 72
§ 22. Die Entwicklung der hebräischen Weisheitslehre fordert keine spätere Entstehungszeit 74
§ 23. Andere Urtheile über das (nach-)exilische Zeitalter 77
§ 24. Veränderungen durch das Exil 79
§ 25. Beweis aus den heiligen Büchern 82

V. Abschnitt.

Zusammenhang Kohelets mit allen aus der Salomanischen Zeit stammenden Büchern.

§ 26. Zusammenhang Kohelets mit dem Buch Job 86
§ 27. Koheleth und die Psalmen 92
§ 28. Koheleth und die Proverbien 94
§ 29. Schluß. Resultat des ganzen Abschnitts 97

VI. Abschnitt.

Die Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre Kohelets ist nicht gegen, sondern für die Salomonische Entstehungszeit beweisend.

§ 30. Erklärung, warum Kohelets Unsterblichkeitslehre verschiedenartig ausgelegt wird 99
§ 31. Beweis, daß der Unsterblichkeitsglaube den Juden immer bekannt war 101
§ 32. Beschaffenheit der Vorstellung über das Jenseits vor dem Auftreten der Propheten 104
§ 33. Die prophetische und nachexilische Unsterblichkeitslehre 107
§ 34. Kohelets Unsterblichkeitslehre 109
§ 35. Resultat. Erklärung der Stelle Koheleth 3, 21 114
§ 36. Kohelets Vergeltungslehre 117

Seite

VII. Abschnitt.

Salomons Autorschaft allein gibt den Schlüssel zum Verständniß des Buches.

§ 37. Richtige Beantwortung der Einleitungsfragen 122
§ 38. Erklärung der Widersprüche und anstößigen Lehren 125

II. Abtheilung.

Der sprachliche Darstellungscharakter kann obige Gründe nicht umstoßen.

§ 39. Einleitung. Bedeutung der auf die Sprache gebauten Gründe . . 128

I. Abschnitt.

Die Vergleichung Koheleths mit den andern Salomonischen Schriften in sprachlicher Beziehung ist keineswegs gegen die Salomonische Abfassung beweisend.

§ 40. Standpunkt der Gegner 131
§ 41. Beweisgründe, daß ein Schriftsteller verschiedenartig schreiben kann . 132
§ 42. Nachweis am hohen Lied 133
§ 43. Der philosophirende Charakter Koheleths 135
§ 44. Formelle Berührungspunkte und Aehnlichkeit mit den Proverbien . 136
§ 45. Schlußresultat 138

II. Abschnitt.

Der Chaldaismus im Buch Koheleth.

§ 46. Schwierigkeit in Abgrenzung der hebräischen Sprachgeschichte . . 138
§ 47. Der Chaldaismus ist nicht erst im Exil in's Hebräische eingedrungen 140
§ 48. Hirzels Hypothese 141
§ 49. Im Salomonischen Zeitalter sind fremdartige sprachliche Erscheinungen am Leichtesten zu erklären 145
§ 50. Warum die Psalmen und Proverbien reiner hebräisch geschrieben sind 146
§ 51. Sprachlicher Darstellungscharakter im Buch Job 149
§ 52. Angeblicher Umfang und Stärke des Chaldaismus im Prediger . 150
§ 53. Sonderung und Sichtung der Chaldaismen 151
§ 54. Andere Ansichten über den Sprachcharakter und dessen Beweiskraft . 156
§ 55. Jüngste Ansicht über die Sprache Koheleths 157

III. Abschnitt.

Der Darstellungscharakter und Stil im Großen und Ganzen.

§ 56. Drei Erklärungsgründe für denselben 158

§ 57. Schlußbemerkungen. Rückblick 161
§ 58. Disharmonie der Gegner 163

II. Theil.

Anlage des Buches.

§ 59. Vorbemerkung 165
§ 60. Patristische Auffassung 165

Seite

§ 61. Reformatorische Auffassung 166
§ 62. Die Auffassung der neuern Zeit nach 3 verschiedenen Richtungen . 167
§ 63. Gründe für diese verschiedenartige Auffassung 169
§ 64. Falsche Disposition des Buches 171
§ 65. Inhalt des Predigers 173
§ 66. Einheit und eigenthümliche Anlage 178
§ 67. Plan und Gedankengang 182

III. Theil.

Zweck des Buches.

§ 68. Vorbemerkung 187
§ 69. Zweckbestimmung nach Maßgabe des Inhalts im Großen und Ganzen 188
§ 70. Einseitig gefaßte Zweckbestimmungen 190
§ 71. Zurückweisung falscher Zweckbestimmungen 191
§ 72. Welches ist die richtige Ansicht über den Zweck des Buches . . 197
§ 73. Fortsetzung. Zeugenverhör 202
§ 74. Schluß 205

IV. Theil.

Bedeutung des Buches in der Offenbarungsgeschichte.

§ 75. Vorbemerkungen 206
§ 76. Der Prediger mußte die irdischen Messiashoffnungen der Juden rectificiren 207
§ 77. Koheleth mußte die Sehnsucht nach dem wahren Heilsgut wach rufen. 210
§ 78. Unser Buch beweist das Unvollkommene und Ungenügende des alttestamentlichen Offenbarungsglaubens 211

Einleitung.

§ 1.
Vorbemerkungen.

Kein Zweig der theologischen Wissenschaften bietet wohl dem subjectiven Ermessen des menschlichen Geistes größern Spielraum dar, als der exegetische, und bei diesem Theil der Theologie finden sich wieder auf dem Gebiet der biblischen Einleitungswissenschaft die meisten offenen oder solche Fragen, die nicht auctoritativ entschieden werden können, sondern ein freies Feld für die Wissenschaft bleiben und durch Handhabung der innern und äußern Kritik ihre Lösung finden müssen. Vergleicht man alt- und neutestamentliche Einleitung mit einander in Bezug darauf, in welcher von beiden Disciplinen sich die schwierigsten Fragen finden, so wird man auf den ersten Blick sehen, daß das alte Testament größern Raum für subjective Meinungen darbietet, als dies bei neutestamentlichen Schriften der Fall ist. So hat Ewald durch sein eigenthümliches Verfahren, die alttestamentlichen Schriften in Urkunden und Fragmente aufzulösen und zu zersetzen, der orthodoxen Theologie große Schwierigkeiten bereitet, während er sich dagegen lächerlich machte, als er dieselbe Methode auch auf das neue Testament anzuwenden suchte. Dies ist auch ganz natürlich. Zur richtigen Beantwortung mancher Fragen ist es nothwendig, sich ganz in die Anschauungs- und Denkweise des Verfassers hineinzuversetzen, was gewiß an und für sich höchst schwierig ist, aber dadurch noch bedeutend erschwert wird, daß wir nach Zeit und Raum den alttestamentlichen Schriftstellern sehr ferne stehen. Eine andere Schwierigkeit ist die, daß der Mangel an directen Quellen, die über derlei Fragen Aufschluß geben könnten, sehr groß ist; auch sind der schriftlichen Denkmäler des hebräischen Volkes viel zu wenige, als daß durch Vergleichung derselben ganz sichere Resultate gewonnen werden könnten, wozu noch die andere Schwierigkeit tritt, daß die Entstehung dieser wenigen Schriften der Zeit nach weit aus einander liegt.

Kann dies im Allgemeinen von dem alten Testament behauptet werden, so gelten die gezeigten Schwierigkeiten auch bei den einzelnen Büchern und also namentlich bei dem Buche Koheleth, welches den Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung bilden soll. Ja wir tragen kein Bedenken, zu behaupten, daß die Schwierigkeiten bei Fällung eines sichern Urtheils über die Einleitungsfragen und namentlich über die Autorschaft des Buches zahlreicher und größer sind, als dies bei irgend einem andern Buch der Fall ist. Der Umfang unserer Schrift ist nämlich sehr klein, aus andern gleichzeitig oder später entstandenen Schriften lassen sich keine directen Aufschlüsse darüber finden, und überhaupt ist unser Buch nach Inhalt und Form so einzig, daß sich nicht leicht eine Parallele zwischen ihm und andern Büchern ziehen läßt. Daraus folgt, daß die Mittel, zu ganz sichern Resultaten über dasselbe zu gelangen, nur in sehr beschränktem Maße geboten sind. Hiezu kommt noch, daß sich die neuere Wissenschaft bezüglich unseres Buches fast durchweg in directen Gegensatz zu den frühern wissenschaftlichen Ansichten über dasselbe gesetzt hat, so daß über viele Punkte geradezu einander entgegengesetzte und weit aus einander gehende Meinungen obwalten. So sind wohl schon gegen zwanzig verschiedene Versuche gemacht worden, die Entstehungszeit des Buches zu bestimmen. Dies betrifft aber nicht nur unser Buch, sondern fast alle heiligen Schriften alten und neuen Testamentes. Worin ist von dieser Erscheinung der Grund zu suchen? Sollten die frühern Ansichten wirklich so sehr aller Wissenschaftlichkeit entbehren, daß sie bei dem jetzigen Höhepunkt der Wissenschaft als unhaltbar aufzugeben wären? Wir glauben, den letzten Grund aus einer andern Quelle herleiten zu dürfen.

Es hat sich nämlich als Frucht jener antichristlichen Richtung, welche die Philosophie in dem letzten Jahrhundert eingeschlagen, bei manchen Exegeten das Streben gezeigt, die canonischen Bücher alten und neuen Testamentes ihres heiligen Charakters zu berauben. Man wies auf die in denselben vorkommenden Widersprüche, Unrichtigkeiten, Uebertreibungen ꝛc. hin, leugnete die historische Treue der Referenten, griff besonders die Autorschaften an und gab die einzelnen Schriftstücke als Producte späterer Zeiten aus, wodurch natürlich der prophetische Charakter mancher Bücher verloren gehen sollte. Ein solches exegetisches Verfahren basirt auf dogmatischen Tendenzen, wodurch alles Uebernatürliche in der Welt und Geschichte, jedes Hereingreifen Gottes in den natürlichen Lauf der Dinge und Geschicke der Menschheit geleugnet und beseitigt werden soll. Daher kam es auch, daß zuerst der Pentateuch, das Buch Josua und dann hauptsächlich die prophetischen Bücher das Object der zersetzenden negativen Kritik wurden. Weil man aber ein Mal angefangen hatte, die heiligen Schriften in den Kreis gewöhnlicher literarischer Erzeugnisse herabzuziehen, so wurde auch mit andern Büchern in der besagten Weise verfahren, die keine wunderbaren Führungen des

israelitischen Volkes und auch keine prophetischen Verheißungen enthalten, sondern einen ausschließlich moralischen Charakter an sich tragen. Sehr schön bezeichnet Calmet dieses Verfahren mit den Worten:

„Divinas scripturas perinde ac libros quosque profanos habent; in proferendis conjecturis suis de auctoribus sacris atque in rejicienda Ecclesiae et probatissimae vetustatis autoritate procaciores sunt, quam si de proferendo in autorem aliquem classicum judicio ageretur. . . . At cum de libro aliquo divino res est, nullam sibi regulam praeter malam illam libidinem criticum et censorem agendi et inter ceteros praestandi, constituunt“ [1]).

Doch urtheilen wir nicht zu einseitig und zu hart; die negative Kritik hat auch viel Gutes zur Folge gehabt. Sie hat der gläubigen biblischen Wissenschaft negativ und positiv genützt. Man war bange, als der Sturm zu brausen begann; als er aber vorübergegangen, hat die gläubige Wissenschaft nur gute Früchte geerntet. Die Behauptungen und Anschauungen der positiven Kritik stehen heutzutag viel fester und sicherer da, als im letzten Jahrhundert, und scheuen sich um so weniger, neue Kämpfe zu bestehen, als die Niederlagen der ungläubigen Kritik in Bezug auf viele ihrer dreistesten Behauptungen offen herausgestellt und augenfällig geworden sind. Wir konnten aber auch Vieles von unsern Gegnern profitiren und acceptiren, und manche traditionell hergebrachte Anschauungen sind durch die Resultate der negativen Kritik unhaltbar geworden. Es bewahrheitet sich auch hier das Wort des Herrn: „Necesse est ut veniant scandala“ Matth. 18, 7; und was der heilige Gregor (Hom. 76) in Betreff des ungläubigen Thomas sagt, findet auch hier seine Anwendung:

„Plus enim nobis Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit; quia dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens omni dubitatione postposita in fide solidatur.“

Ebenso gewinnt die gläubige Bibelkritik an Halt und Glaubwürdigkeit um so mehr, je handgreiflicher die Irrthümer sind, in welche sich die negative verlaufen hat. Ich erinnere mich noch lebhaft an den Ausspruch eines hochverehrten Lehrers, der, als Renan mit seinem gottlosen und unwissenschaftlichen Machwerk bei dem halbgebildeten Theile der Menschheit verschiedener Länder einen zweifelhaften Triumphzug feierte, sich also äußerte: „Wäre das Aergerniß, das der neue französische Atheist Vielen gibt, nicht gar so groß, so wäre dem französischen Clerus ein Renan sehr zu wünschen, damit er doch endlich einmal aus Lässigkeit und Schläfrigkeit in Betreibung exegetischer Studien aufgerüttelt wird.“

Der Aufbau der Bibelwissenschaften gedeiht dann am Besten, wenn wir „mit einer Hand die Mauern der Stadt bauen, und mit der andern

[1]) *Calmet*, Prol. in Eccl.

die Feinde wehren" (2 Esr. 4, 17). Ich glaube durch die eben ausgesprochenen Gedanken einem allenfallsigen Vorwurf bereits die Spitze abgebrochen zu haben. Ist nämlich Reusch mit seinem vortrefflichen Buch der Einleitung ins alte Testament dem Vorwurf nicht entgangen, „in den Zugeständnissen an die angeblichen Resultate der biblischen Kritik gegenüber der Tradition mitunter zu nachsichtig und in der Anführung der Urtheile protestantischer Gelehrten gegenüber der katholischen Wissenschaft zu freigebig gewesen zu sein," so wird es mir wohl kaum gelinder und besser ergehen. Dessenungeachtet erlaube ich mir, eine eigene Anschauung zu haben. Ich bedaure sehr, daß mir vielleicht 20 Bearbeitungen Kohelethanischer Fragen von protestantischer Seite begegnet sind, ehe ich eine bezügliche Arbeit von katholischen Verfassern fand; doch finde ich gedachtes Mißverhältniß auch wieder erklärlich. Während in unserer katholischen Theologie die biblischen und exegetischen Wissenschaften Nebenfach sind und bleiben müssen, da uns das magisterium ecclesiae oben ansteht, so bilden sie in der protestantischen Theologie das Centrum und müssen um so mehr an Terrain gewinnen, als der positive Glaubensinhalt bei ihnen im steten Fluß und Zerrinnen begriffen ist. Je größer ihre Armuth an dogmatischer Literatur ist, desto mehr erscheinen „biblische Theologieen alten und neuen Testamentes" und Commentare über einzelne Schriftbücher. So erscheinen gegenwärtig drei verschiedene complete Bibelwerke von protestantischer Seite: das Knobel'sche von rationalistischer, der Commentar von Keil und Delitsch von gläubig-wissenschaftlicher, und das Lange'sche Bibelwerk von homiletisch-praktischer Richtung, während bei uns auf die unwissenschaftliche Uebersetzung und Erklärung eines Allioli blos das eine vortreffliche Werk von Loch und Reischl erschien.

Es genügt heut zu Tag nicht mehr, wo der Rationalismus bald in jedem Dorf Platz gegriffen hat, das Studium der Theologie auf Dogmatik und Moral zurückzuschrauben. Dem Verfasser ist es selbst passirt, in einer Bauernstube hören zu müssen, wie ein Bauer den andern vordemonstrirte und aus der Bibel nachzuweisen suchte, daß es keinen Teufel gebe. Ein Zuhörer kam auf den Einfall, das Buch Job gegen ihn ins Feld zu führen. Der Advocatus diaboli kam jedoch nicht in Verlegenheit und erklärte, das Buch Job sei nach der Babylonischen Gefangenschaft verfaßt und die Satanologie sei ein exotisches Product und von den Persern entlehnt. Glücklicher Weise hatte ich gerade das Examen aus der Einleitung gemacht und wußte den Aufgeklärten so in die Enge zu treiben, daß er beschämt abziehen mußte.

Bei solcher Sach- und Zeitlage genügt es auch nicht, sich einfach aufs Ruhepolster zu legen und auf die großen katholischen Leistungen in der Exegese aus frühern Jahrhunderten zu verweisen. Weit entfernt, dem Tridentiner Dekret, wornach die scriptura sacra secundum com-

munem sensum Patrum zu erklären ist, zu nahe zu treten, oder die Arbeiten der Väter und Scholastiker zurückzusetzen, kann ich nicht umhin, sie mit Bewunderung und Staunen zu betrachten. Auch bin ich der Ansicht, daß die großartigen Schriftwerke in der Methode, in welcher sie abgefaßt sind, zu ihrer Zeit vollständig berechtigt waren und auch heute noch eine unerschöpfliche Fundgrube für jeden Schrifterklärer sind, wenn ich schon auch glauben muß, daß heutzutag weder die Allegorisir-Methode der Väter, noch die mystische Betreibung der Exegese in der mittlern Zeit viel verfangen. P. Pineda hat einen umfangreichen Folianten über Koheleth mit großer Gelehrsamkeit geschrieben, aber den heutigen Einwürfen gegenüber sind weder die Prolegomena noch der eigentliche Commentar gewachsen.

Wir haben in unsern Tagen erlebt, wie die Präponderanz einer Waffe eine Umgestaltung des ganzen europäischen Wehrsystems zur Folge hatte. Aehnliches vollzieht sich auf dem geistigen Felde der Offensive wie Defensive. Begeben sich die Gegner auf das Feld der kritischen Exegese und erzielen sie mit Hilfe der Sprache und historischen Wissenschaften Erfolge, so müssen wir auf dasselbe Gebiet folgen und dieselben Waffen führen.

Obwohl ich genöthigt war, den Ausschreitungen der neuen Kritik auf dem bezeichneten Boden energisch entgegenzutreten, so möchte ich einer sprachlichen und historischen Exegesir-Methode auch bei Koheleth das Wort reden. Wird eine sprachliche Vergleichung sämmtlicher aus der Zeit Salomons stammender Bücher angestellt, und sind die Resultate der vergleichenden Sprachwissenschaft in Bezug auf alle semitischen Sprachen und ihre Dialecte einmal weiter gediehen, als dies heute der Fall ist, dann wird die Sprache Kohelets in Bezug auf die Frage nach dem richtigen Verfasser kein Stein des Anstoßes mehr sein. Ebenso muß die geschichtliche Betrachtung unseres Buches eine andere werden. Versteht man darunter die richtige Beziehung auf den Erlöser, die Einreihung in den Complex heiliger Bücher, die mit ihm verwandt sind, den Nachweis einer Inhaltsverwandtschaft mit andern Büchern, deren Entstehungszeit fest steht, die richtige Signatur der geistigen Bewegung und Strömung jener Zeit, genaue Angabe des Glaubensbewußtseins und Glaubensinhaltes und endlich eine wahrheitsgetreue Schilderung der Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung: dann können die Resultate einer solchen historischen Kritik nur sehr willkommen sein. Die Früchte dieser und auch der entgegengesetzten Methode werden wir unten kennen lernen.

Es ist überhaupt ein großer Fehler, daß man das alte Testament so erklärt hat, als ob sich in demselben fertige und absolute Lehrbestimmungen finden, die man kaum im neuen Bund antrifft. Citirt man die bekannte Stelle Job 19, 25: „ich weiß, daß mein Erlöser lebt" ꝛc. als

einen Beleg für die Auferstehung des Fleisches, so unterschreibe ich sofort deren Beweiskraft, da ja die resurrectio carnis überhaupt biblische Lehre ist. Wenn man aber fragt, ob der Verfasser des Buches Job das Dogma genau gekannt habe, ob dieses Dogma zur Zeit Salomons Bestandtheil des jüdischen Credo gewesen, so würde ich mit einem entschiedenen Nein antworten, und würde mich scheuen, sogar vor Kindern Lehren vorzutragen, wie: selbst Heiden haben die Erlösung und Auferstehung gekannt; denn im patriarchalischen Zeitalter sagt der Dulder Job: ich weiß, daß mein Erlöser lebt u. dgl. Nicht ein Heide Job im patriarchalischen Zeitraum thut diesen Ausspruch, sondern ein Jude, Verfasser des Job, im Salomonischen Zeitalter. Man muß vorerst den ganzen Geist des Buches verstehen, ehe man einzelne Stellen richtig erklären kann. Wer den Geist des Predigers nicht richtig auffaßt, wird nie über Stellen in demselben hinwegkommen, wie: „wer weiß, ob der Geist des Menschen aufwärts steigt?“ oder: „Alles geht an einen Ort;“ „es bleibt dem Menschen Nichts, als daß er esse und trinke und sich seines Lebens freue“ u. dgl. m.

Einen Vorwurf, daß ich zu viel in die nichtkatholische Wissenschaft hinübergegriffen, kann ich auch deßhalb nicht fürchten, weil auch auf dem Felde exegetischen Wissens der Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus immer weniger scharf wird, und confessionelle Differenzpunkte mehr in Hintergrund treten. Vielmehr sind manche gläubige und sehr tüchtige Gelehrte protestantischer Seits bemüht, den Glaubens- und Lehrgehalt der heiligen Bücher zu vertheidigen und zu retten den Gegnern gegenüber, die auch die unsrigen sind. Es fragt sich heutzutag weniger, ob Katholik oder Protestant, sondern vielmehr, ob Gläubiger oder Ungläubiger.

Für jeden billig urtheilenden Katholiken stehen die Werke eines Hävernick, Keil, Kurtz, Delitsch und a. m. hohe Achtung gebietend da, und bald haben die Protestanten eine positive Tradition sich geschaffen, aus der Vieles zu lernen wir uns nicht zu scheuen brauchen. Nach dieser allgemeinen Signatur unseres Standpunktes wollen wir nun im folgenden so viel wie möglich alle negativen und positiven Mittel in Anwendung bringen, um zu einem nach menschlichem Ermessen sicheren Resultate zu gelangen. Wir werden alle eigenthümlichen Bearbeitungen des Buches unserer Betrachtung unterziehen, das wahr Scheinende vom Falschen sondern und so negirend und ponirend eine allseitig begründete und gesicherte Ansicht über unser Buch zu erringen suchen. Wir glauben, daß in unserem Falle die negative Kritik sich wohl bald erschöpft haben wird und Nichts mehr aufzufinden vermag, was nicht schon da gewesen und auch mehrfach bereits widerlegt ist. Sehen wir hintendrein, was geleistet und erzielt und auch nicht erreicht wurde, welche Resultate acceptabel sind und welchen Standpunkt wir zu fassen haben. Es wird nicht ver-

meſſentlich ſein, zu hoffen, daß künftig die Kohelethsliteratur in ein anderes Geleiſe einlenken wird, da bereits vier Proteſtanten uns vorgearbeitet haben.

§ 2.
Einiges über die Koheleths-Literatur.

Ueber wenige altteſtamentliche Bücher dürfte die Literatur zu einer bedeutenderen Höhe angewachſen ſein, als über das Buch Koheleth. Die Zahl der verſchiedenen Bearbeitungen beläuft ſich auf mehrere Hundert. Eben deßhalb, weil die Zahl derſelben ſo groß iſt, geben wir der Kürze halber hier kein ausführliches Verzeichniß derſelben. Bei Anführung der Zeugen der chriſtlichen Tradition wird auf die patriſtiſche Literatur hingewieſen; im Context ſelbſt werden die Quellen und Gegner jeweils genannt und am Schluß des erſten Theils folgt ein Schema unſerer Gegner, wie ſie unter ſich differiren. Wer ſich einen ſummariſchen Ueberblick über das ganze Gebiet der einſchlägigen Literatur verſchaffen will, den verweiſen wir auf die reichhaltigen Quellenverzeichniſſe eines Roſenmüller (Schol. IX.), Knobel (Commentar über das Buch Koheleth), Elſter (Commentar über den Prediger Salomo), v. Eſſen (der Prediger Salomo's), Wangemann (der Prediger Salomo's), Danko (Historia Revel. div.), Zöckler (das Hohelied und der Prediger in Lange's Bibelwerk). Das Verzeichniß bei Wangemann enthält 133 Nro.; Zöckler führt von Seite der Proteſtanten allein 80 Bearbeitungen auf. Eſſen nennt 115 Autoren.

§ 3.
Stand der Frage.

Von jeher galt ſowohl in der jüdiſchen als chriſtlichen Kirche als Verfaſſer des Buches Koheleth Salomon, der Sohn Davids, König in Jeruſalem.

Hugo Grotius in der Mitte des 16. Jahrhunderts war der erſte, welcher von der traditionellen Anſicht bezüglich des Verfaſſers unſeres Buches abſtehen zu müſſen glaubte, weil er die Sprache des Buches nicht mit der der Salomoniſchen Zeit vereinbaren könne. In ſeine Fußſtapfen trat Hermann v. d. Hardt, von welchem ſelbſt Hengſtenberg bekennt, daß er nicht im Stande war, einen überzeugenden Beweis zu liefern. Alle ſpätern rationaliſtiſchen Theologen ſtimmten Grotius bei und ſuchten ſeine Argumente wo möglich noch durch neu gefundene zu ſtützen. So Eichhorn, H. Ewald, Schmidt, Bauer, Auguſti, Bertholdt, Umbreit, Roſenmüller, de Wette, Geſenius, Jahn, Knobel, auch Hävernick und in neueſter Zeit Elſter, Hitzig, Hengſtenberg. Ja es ſcheint in den letzten Decennien unter den proteſtantiſchen Theologen nur eine

Stimme darüber geherrscht zu haben, daß Salomon der Verfasser des Buches nicht sein könne. In den dreißiger Jahren hat die protestantische theologische Facultät zu Breslau die Frage über den Verfasser Kohelets als Preisfrage ausgeschrieben, und die Arbeit Bernsteins, der die Salomonische Autorschaft in Abrede stellte, wurde mit dem Preis gekrönt. Allein gleich von Anfang an, als die Salomonische Abfassung wankend gemacht zu werden begann, erhoben sich auch Stimmen für dieselbe, und Protestanten und Katholiken waren einmüthig bestrebt, die altherkömmliche Ansicht über die Urheberschaft des Buches zu wahren und zu retten: so Huetius, Calovius, Carpzov, Witsius, Seb. Schmid, Geier, Clericus, Rambach, J. D. Michaelis, v. d. Palm, L. Ewald, Schelling, Welte, Scholz, v. Essen, Danko, Haneberg, Reusch u. a. Ueberhaupt ist unter den katholischen Gelehrten mit ganz wenigen Ausnahmen (Jahn, Herbst, Movers) jederzeit die durch die Tradition und das Selbstzeugniß des Buches verbürgte Ansicht bezüglich des Autors festgehalten worden. Ja in neuester Zeit erhoben sich protestantischer Seits bereits vier Männer, die wieder zur frühern Ansicht zurückkehrten, nämlich: Wangemann, Böhl, Hölemann und Hahn.

Hören wir nun noch einige Gründe, die gegen die Salomonische Abfassung geltend gemacht werden. Grotius spricht sich über den betreffenden Punkt folgendermaßen aus:

„Ego tamen Salomonis esse non puto, sed scriptum serius sub illius regis tanquam poenitentia ducti nomine. Argumentum ejus rei habeo multa vocabula, quae non alibi, quam in Daniele, Esra, Chaldaeis interpretibus reperias.“

Ohne auch nur einen triftigen Grund angeben zu können, verlegt er das Buch dann in den Anfang der nacherilischen Zeit (Grotius annott. ad Coh. praef. et ad cap. VII, 26 und XII, 11). Auch Jahn schließt aus der Schreibart sicher auf eine spätere Entstehung und fährt dann also fort: Dieses wird noch dadurch bestätigt, daß Salomo schwerlich so bitterlich über Unterdrückungen, über Ungerechtigkeiten bei Gerichtsstellen, über die Erhebung der Thoren und Sclaven zu hohen Würden und über die Hintansetzung der Reichen und Vornehmen klagen konnte, wenn er nicht eine Satyre auf sich selbst schreiben wollte. (Jahn, Einleitung II. p. 849.)

Umbreit schreibt: Quis est, qui in libro nostro legendo non gravissimis prematur difficultatibus, siquidem illum Salomo ipse conscripserit? Nam a) quomodo Salomo aramaeo-hebraeo uti potuisset sermone? Legas quaeso Davidis Psalmos, legas antiquiores prophetas, legas Ecclesiasten! Quantum sermonis discrimen! ... b) quomodo Salomo uti potuisset vocibus Persicis? c) quomodo Salomo doctrinae de immortalitate animi potuisset prodere notitiam ... quae quidem vero Salomonis certe tempore in Hebraei animum

nullo modo pervenire potuit . . . (Umbreit Coh. scept. pag. 107 ff.) Von Rosenmüller möge hier noch eine Stelle Platz finden: Verum enim vero si quis a perlecto Proverbiorum syntagmate, cujus certe magna pars Salomonicis temporibus scripta est et Salomonis quoque ipsius sententias continet ad Ecclesiasten legendum procedit, is tantum inter utrumque librum discriminis quoad sermonem, stylum in genium deprehendet, ut non tantum diversi auctoris, verum et diversae aetatis utrumque opus non possit non agnoscere. (Scholia IX. p. 19.)

Da wir keineswegs beabsichtigten, ein vollständiges Bild aller gegnerischen Einwürfe zu geben, sondern den Leser nur vorerst über den Stand der Frage orientiren wollten, so mögen die eben ausgehobenen Stellen vorläufig genügen.

§ 4.

Plan und Aufriß.

Nach Anleitung der uns gestellten Frage zerfällen wir die ganze Abhandlung in 4 Theile, von denen freilich der erste, die Frage nach der Abfassungszeit weitaus am umfangreichsten werden wird. Anfänglich hatte ich der vorliegenden Arbeit eine andere Disposition zu Grund gelegt und in der I. Abtheilung des I. Theils die Gründe gegen, in der II. die Gründe für Salomons Autorschaft erörtert und dieselben wieder in Unterabtheilungen „die Form und den Inhalt betreffend" gebracht. Der Hauptgrund, warum ich eine Aenderung des Planes zu treffen für gut fand, war der Umstand, daß beim ersten Schema vielfach Wiederholungen veranlaßt wurden, denn in der Regel haben die Betrachtungen der vorgebrachten Gegengründe ergeben, daß sie nicht nur Nichts gegen die traditionell hergebrachte Ansicht Betreffs des Verfassers beweisen, sondern sich zu einem Beweis für Salomonische Abfassung umwenden lassen; woraus folgte, daß in der II. Abtheilung nochmals dieselben Momente zur Sprache kommen mußten. Das schließliche Resultat der Untersuchung war dies, daß alle, sowohl äußeren als inneren Gründe für die Abfassung durch Salomon sprachen. Nur die Sprache allein scheint beim ersten Anblick fremdartig zu sein und eine andere Entstehungszeit zu postuliren. Eine tiefere Untersuchung zeigt jedoch, daß dieser Schein eben bloser Schein ist und vor einer genauern Sonde verschwindet.

Hieraus ergibt sich uns die Thesis für den I. Theil: „Alle Gründe, sowohl die äußern als die innern, sprechen ganz evident für oder doch nicht gegen die Salomonische Abfassung; wegen sprachlicher Darstellung aber darf ein Buch in keine spätere Zeit versetzt werden, als alle andern Gründe gestatten oder fordern."

In der Fassung dieser Thesis liegt gleich das Programm für weitere Eintheilung enthalten. Die erste Hälfte des Satzes zu beweisen, ist Gegenstand der I. Abtheilung, während der Beweis des Nachsatzes in die II. Abtheilung fällt. Die Betrachtung der inneren und äußeren Gründe gibt die erste Unterabtheilung. Die inneren Gründe, sowie sprachlichen Argumente betrachten wir nach Maßgabe der gegnerischen Einwendungen unter mehreren Abschnitten. Daß die einzelnen Unterabtheilungen wieder ein beweisendes und zurückweisendes Moment enthalten, ist gleichfalls in der vorangestellten Thesis ausgedrückt. So ist der Plan einheitlicher und die Argumentation conciser, weil sie directe auf das gesteckte Ziel lossteuert.

I. Theil.

Untersuchung über die Abfassungszeit des Buches.

Thesis. Alle Gründe, sowohl die äußern, als die innern, sprechen ganz evident für oder doch nicht gegen die Salomonische Abfassung; wegen sprachlicher Darstellung aber darf ein Buch in keine spätere Zeit versetzt werden, als alle andern Gründe gestatten oder fordern.

I. Abtheilung.

Gründe für die Salomonische Abfassung und im Anschluß hieran Zurückweisung der Gegengründe.

A. Aeußere Gründe.

§ 5.

Status possessionis.

Die biblisch-theologische Wissenschaft hat sich meines Erachtens durch die negative Kritik vielfach allzusehr einschüchtern lassen, und hat allzuwenig auf das große Gewicht gepocht, das für sie der Besitzstand in die Wagschale legt.

Es ist ein allgemein giltiger Grundsatz der Hermeneutik, daß man in der Literaturgeschichte bei Beantwortung der Frage über Entstehungs-

zeit eines literariſchen Productes — ſei es ein Klaſſiker oder ein bibliſches Buch — ſo lange an der Tradition feſt halten muß, als deren Unhaltbarkeit nicht bis zur Evidenz nachgewieſen iſt. Aufgabe der Kritik und Wiſſenſchaft iſt es demnach, den innern und äußern Gründen der Tradition nachzugehen, ihren Werth zu prüfen und, wenn das Meſſer der zerſetzenden Kritik angelegt wird, genau zu prüfen, ob die gemachten Einwendungen Stich halten. Werden ſogar auch namhafte und gewichtvolle Gegengründe vorgebracht, ſo iſt die traditionelle Anſicht doch noch zu Recht beſtehend.

Es genügt nicht, Gründe anzuführen, daß ein Buch allenfalls auch zu einer andern Zeit entſtanden ſein könnte; dadurch iſt das Recht des Beſitzſtandes noch nicht verdrängt. Es müßte vorerſt ſchlagend bewieſen werden, daß das ganze Alterthum, alle Gelehrten alter wie neuer Zeit geirrt haben, daß das Buch unmöglich in der traditionell hergebrachten Zeit entſtanden ſein konnte, daß alle innern und äußeren Gründe, worauf die bisherige Anſicht baſirte, Nichts taugen; die Gegengründe müßten dagegen zwingend und unumſtößlich ſein, und endlich müßte, wenigſtens in den weſentlicheren Punkten, unter den Gegnern der Tradition Harmonie herrſchen.

Wenn z. B. eine Anzahl Kritiker behaupten, das Buch Job könne nicht der Davidiſch-Salomoniſchen Zeit angehören, dagegen in der Beſtimmung der Entſtehungszeit um 1000 Jahre variiren, wie dies in der That der Fall iſt, ſo iſt man ſehr im Recht, wenn man an der Tradition feſt hält und die Stichhaltigkeit der Gegenbeweiſe beanſtandet. Iſt Koheleth dritthalb tauſend Jahre für ein Product der Salomoniſchen Zeit gehalten worden, und laſſen ſich für die Anſicht triftige Gründe anführen, dann wird dieſe Anſicht dadurch noch lange nicht des Irrthums überführt, wenn ein Hugo Grotius erklärt: „ego vero Salomonis esse non puto; argumento habeo multa vocabula . . .“ — von welchen frembartigen Wörtern er dann vier angibt — und wenn ihm auf der betretenen Bahn auch Hunderte nachlaufen. Wir ſehen auch, daß allmählig in vielen Fragen der bibliſchen Einleitungswiſſenſchaft der frühere Beſitzſtand wieder reſpectirt und der Tradition ihr angefochtenes Recht reſtituirt wird. Ich erinnere nur an den Pentateuch, an das Buch Joſue, Job u. a. m. So mußte es kommen, und ſonder Zweifel wird auch die Kohelethsliteratur dieſelbe Wendung nehmen. So lange die Gründe, welche für Salomon als Verfaſſer ſprechen, nicht als unſtichhaltig beſeitigt ſind, ſo lange nicht zwingende und ſchlagende Beweismittel ganz anderer Art als bisher gegen Salomons Autorſchaft aufgeführt werden, ſo lange unter den Gegnern Salomoniſcher Abfaſſung die größte Disharmonie herrſcht, behaupten wir nach wie vor, daß Salomon als Verfaſſer im Beſitzſtand iſt und die Tradition ihr Recht unverdrängt behauptet.

§ 6.
Gewicht der äußern Gründe.

Es ſtehen uns zwei Wege offen, die zur Löſung der Frage führen können, wenn es ſich um das Wann des Entſtandenſeins eines literariſchen Werkes aus alter Zeit handelt: es ſind die äußern und innern Zeugniſſe, die ſich in dieſer Beziehung auffinden laſſen. Es erhebt ſich nun die Frage, welche von beiden Arten bei der Unterſuchung über die Entſtehungszeit eines Buches ſchwerer ins Gewicht falle. Nach dem Verfahren mancher neuerer Kritiker zu ſchließen, wäre der letztern Art der Vorzug vor der erſten zu geben, und dieſe Anſicht iſt auch nicht ganz unbegründet. Wir gewinnen nämlich durch die innern Zeugniſſe, wenn auch keine directen, ſo doch durch Anwendung der innern Kritik indirecte Aufſchlüſſe darüber, was ſich als Ausſage des Buches ſelbſt über ſeine Entſtehungszeit ermitteln läßt. Und ſollten dieſe Ausſagen keine größere Bürgſchaft für die Wahrheit beſitzen, als Zeugenausſagen, bei welchen noch Zweifel obwalten kann, ob ſie über jeden Irrthum und Trug erhaben ſind? Dieſe Frage iſt entſchieden zu verneinen, und zwar aus dem Grunde, weil die Reſultate der innern Kritik nicht ſchon gegeben ſind, ſondern erſt noch geſucht werden müſſen. Bei dieſem ohnehin ſchwierigen Geſchäft iſt ferner jedes Vorurtheil ſchlechthin auszuſchließen, wenn die Gefahr der Selbſttäuſchung, die bei dem großen Spielraum für ſubjective Meinungen groß genug iſt, nicht noch größer werden ſoll. Daraus folgt, daß die innern Zeugniſſe nur dann maßgebend und entſcheidend ſein können, wenn ſie den Ausſagen anderer Zeugen conform ſind. Ganz richtig bemerkt Hirzel in dieſer Beziehung: „Itaque, si quis recte de aetate libro tribuenda judicare velit, ei quidem semper linguae ratio habenda est diligenter; sed secundario tantum argumento ea utatur, primario historicis rationibus.“ [1])

Alſo nur bei völligem Einklang der innern und äußern ſich gegenſeitig ſtützenden Zeugniſſe läßt ſich ein zuverläſſig ſicheres Urtheil abgeben. Im Colliſionsfall gebührt den äußern Zeugniſſen der Vorzug, es ſei denn, daß ſich deren Unhaltbarkeit bis zur Evidenz nachweiſen laſſe. Dies iſt der allein richtige und zum Ziele führende Weg, den ſchon der heilige Hieronymus eingeſchlagen hat, und der heute noch einzuſchlagen iſt, wenn wir nicht an den Klippen mancher Scheingründe ſcheitern wollen.

---

[1]) *Hirzel*, De orig. Bibl. Chald. p. 18.

§ 7.
Stellung im Kanon.

In Bezug auf äußere Zeugniſſe befinden wir uns freilich in der precären Lage, keine gleichzeitige oder bald nach Salomon lebende Zeugen verhören zu können. Aus keinem einzigen altteſtamentlichen Buch außer Koheleth ſelbſt läßt ſich ein für Salomon ſprechendes Zeugniß erheben, und die Ausſagen der Rabbinen und chriſtlichen Väter ſtammen aus einer Zeit, die der Entſtehung unſeres Buches ſchon ferne liegt. Nur durch dieſe Armuth an äußern Zeugniſſen aus früheſter Zeit iſt es der negativen Kritik möglich geworden, ſo ſtarke Zweifel an Salomos Autorſchaft zu begründen. Der Mangel älterer Autoritäten wird jedoch erſetzt durch die Menge ſpäterer Zeugen, die um ſo gewichtvoller ſind, weil ihre Ausſagen in vollſter Harmonie ſtehen. Doch der Umſtand, daß ſich das Buch Koheleth im hebräiſchen Kanon befindet, iſt nicht zu überſehen, weil ſich hieraus der Beweis für ein ziemlich hohes Alter abſtrahiren läßt. Es iſt dieſer Umſtand nicht nur ein Anhaltspunkt dafür, daß man bei Feſtſetzung der Entſtehungszeit nicht über Eſra herabgehen darf, durch den nach der sententia communior der Abſchluß des Kanon erfolgte, ſondern er berechtigt auch, auf das hinlängliche Bekanntſein des Verfaſſers in jener Zeit zurückzuſchließen. Sehr richtig bemerkt Kleuker: „Unter die Sammlung heiliger und verehrter Bücher aufgenommen zu werden, forderte einen Verfaſſer, deſſen Name ſelbſt verehrt, bewundert und geliebt wurde.“

Dieſer Satz darf vollſtändig auf Koheleth angewendet werden. Denn „man kann vorausſetzen, um mit Grieſinger zu ſprechen, daß die Anordner des Kanon kein Buch aufgenommen haben, das nicht unter dem Namen des Verfaſſers galt, nicht von ihm hinlänglich bezeichnet und dafür bekannt war, daß es ihm zugehöre“.[1])

Gewiß waren die Gründe, welche die Sammler des Kanon beſtimmten, ein Buch in denſelben aufzunehmen, ſehr gewichtige, wenn ſie uns auch nicht mehr alle genugſam bekannt ſind. Was ſollte ſie aber mehr beſtimmt haben, das Buch des Predigers aufzunehmen, wenn nicht das hohe Anſehen Salomos, als deſſen Product es ſich ausgab? Daran iſt nicht zu denken, daß die Juden dem Prediger die Bedeutung beigemeſſen hätten, die ihm wegen der noch ſpäter zu erweiſenden Beziehungen auf den neuen Bund in der That zukömmt. Das Buch hat auch keinen liturgiſchen, noch meſſianiſchen Gehalt, noch führt es die Geſchichte des Offenbarungsvolkes weiter, enthält dagegen gar Manches, was ſchon gar frühe bis heute den Lehrern auffällig und anſtößig vorkam. Deßhalb muß ſchon unſer Gegner Bernſtein das Bekenntniß ablegen: „eos nulla

[1]) Grieſinger, Authentie der hl. Bücher p. 4.

alia re commotos esse patet (sc. ut librum in canonem reciperent), nisi quod librum a Salomone, praeclarissimo et celeberrimo rege compositum esse putaverant.“ [1])

Wollte man einwenden, daß auch andere Bücher von unbekannten Verfassern, z. B. Job, in die heilige Sammlung aufgenommen wurden, so ist darauf einfach zu erwiedern, daß nicht ein einziges Aufnahme gefunden hat, das den Namen eines fingirten Verfassers an der Stirne getragen.

Hengstenberg hat zwar versucht, aus der Stellung unseres Buches im Kanon einen Beweis gegen Salomon abzuleiten, allein dieser Versuch ist übel geglückt. Er sagt: das Buch ist losgetrennt von den Schriften der Salomonischen Zeit und hinter den Klagliedern Jeremias, im unmittelbaren Anschluß an dies letzte unter allen poetischen Büchern, und unmittelbar vor den Büchern, welche sich in Geschichte und Weissagung auf die Verhältnisse nach dem Exil beziehen. Hätten die Sammler des Kanon das Buch für Salomonisch gehalten, so würden sie ihm sicher nicht die Stelle zwischen den Klagliedern und Esther angewiesen haben.“ [2]) Dieses Argument entbehrt jeder Beweiskraft, da sich nachweisen läßt, daß das chronologische Moment bei den Sammlern nicht immer maßgebend war und es auch nicht feststeht, daß die jetzige masoretische Reihenfolge von den Sammlern des Kanon selbst herrührt. Betrachten wir dagegen andere Verzeichnisse der heiligen Bücher, so wird das von Hengstenberg mit Unrecht gegen Salomon geführte Argument sich zu unsern Gunsten und für Salomon beweisend umgestalten.

Im Verzeichniß des Melito von Sardes findet sich folgende Reihenfolge: *ψαλμῶν Δαβίδ, Σαλομῶντος παροιμίαι, ἡ καὶ σοφία, Ἐκκλησιαστής, ᾆσμα ᾀσμάτων, Ἰώβ κ. τ. λ.* Cf. Euseb. hist. eccles. 4, 26. Bei Origenes: *βίβλος ψαλμῶν, Σέφερ Θιλλίμ, Σαλομῶντος παροιμίαι, Μισλώθ, Ἐκκλησιαστής, Κωέλεθ, ᾆσμα ᾀσμάτων Σὶρ ἀσιρίμ.* Ebenso Concil. Laodic. (360) can. 60, Cyrill von Jerusalem Cateches. 4, 33, Gregor Naz. Carmen XXXIII, Athanas. epist. fest. Opp. I, 961, Epiphan. de mens. et pond. 22, 23, Hieronymus in prol. gal., Rufin und Hilarius und endlich der Talmud.

Die masoretische Stellung des Prediger im Kanon spricht durchaus nicht gegen Salomons Autorschaft. Schon Herzfeld hat 1838 in seinem Koheleth das Richtige angedeutet, wenn er sagt: „Nach der Anordnung des Hagiographen, die sich Baba Bathra 14, 2 befindet, ist unserem Buch zwischen den Proverbien und dem hohen Liede seine Stelle anzuweisen; dagegen seine Stelle in unsern heutigen Bibelausgaben rührt lediglich von dem liturgischen Gebrauch her.“ [3])

---

[1]) *Bernstein*, Quaest. Koh. p. 31. — [2]) Hengstenberg, Pred. Sal. p. 8. — [3]) Herzfeld, Koheleth p. 22.

Bekanntlich bilden die 5 Bücher: hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Prediger und Esther zusammen die fünf Megilloth מגלות die an bestimmten Tagen beim jüdischen Gottesdienst in dieser Ordnung vorgelesen werden: das hohe Lied, als Festbuch des 8. Passatags, Ruth als Festbuch des 2. Schabuothtags, die Klagelieder als Festbuch des 9. Ab, Koheleth als Festbuch des 3. Sukkothtags (Laubhüttenfest) und endlich Esther als Festbuch des Purims. Wir lassen die Belegstellen folgen:

... וה" מגלות נוהגים לכתוב סדרן לפי הסדר שקוראין אותן בבית הכנסת בזמנים דהיינו שיר רות קינות קהלת אסתר: .... אבן בכתובים שנו בעלי המסרה סדורן של ר"ל וחזו ד"ה תהלים איוב משלי רות שיר השירים קהלת קינות אסתר דניאל עזרא וכן בספרי הספרדים אבל בספרי האשכנזים סדרן ככה תהלים משלי איוב המש מגילות דניאל עזרא ד"ה וגו'[1])

Die vormasoretische Stellung des Buches zwischen den Sprüchwörtern und dem Hohen Liede, die wahrscheinlich die ursprüngliche ist, da sie sich in allen übrigen Verzeichnissen findet, spricht demnach entschieden für die Salomonische Abfassung des Buches.

§ 8.

Die jüdische Tradition.

Die jüdische Tradition, welche in Einklang mit der christlichen steht, ist dasjenige Argument, welches billiger Weise bei alttestamentlichen kritischen Fragen das schwerste Gewicht in die Wagschale legen kann und soll. Ist man ein Mal von der Tradition abgegangen, dann ist der ungläubigen Kritik für das schrankenloseste Walten Thür und Thor geöffnet, und dieses wird so lange fortgesetzt, bis alle Kraft erschöpft ist, d. h. bis so viele Meinungen aufgekommen sind, daß jede durch die übrigen gerichtet und verworfen wird. In unserm Falle ist von der gegnerischen Partei allgemein zugestanden, daß die Juden von jeher den Prediger für ein Salomonisches Product hielten. Wir werden uns deßhalb auch nicht lange mit Anführung von Belegen hiefür abgeben; aber vorerst wollen wir noch einige Gründe angeben, warum der Tradition die größte Beweiskraft zukommt. Schon der heilige Augustinus bemerkt über diesen Punkt ganz richtig: „Platonis, Aristotelis, Ciceronis, Varronis aliorumque ejusmodi auctorum libros, unde noverunt homines, quod ipsorum sint, nisi eadem temporum sibi succedentium contestatione continua? Multi multa de litteris ecclesiasticis conscripserunt, non quidem auctoritate canonica, sed aliquo adjuvandi studio sive discendi; unde constat, quid cujusque sit, nisi

[1]) *Elias Levita*, praefat. III, p. 19, bei *Hollinger* im Thesaur. philolog. p. 459.

quia his temporibus, quibus potuit, insinuavit, atque edidit, atque in alios et in alios continuata notitia, latiusque formata ad posteros etiam usque ad nostra tempora pervenerunt, ita ut interrogati, cujusquisque liber sit, non haesitamus, quid respondere debeamus“ (cont. Faust l. 33 cap. 6.). Erwägen wir noch, was Jahn bemerkt, nachdem er diese Stelle citirte. Nach ihm ist es nämlich früher Sitte gewesen, und die heutigen Orientalen halten noch daran fest, daß der Verfasser eines Buches immer dafür Sorge tragen mußte, daß sein Werk auch unter seinem Namen verbreitet wurde. Daraus geht klar hervor, daß die Zeitgenossen jedenfalls den Verfasser genau kannten, und wir haben die sicherste Gewähr dafür, daß eine solche Bekanntschaft mit dem Verfasser eines Buches nicht mehr getrübt oder vertilgt werden konnte, in der großen Anhänglichkeit und religiösen Ehrfurcht, mit welcher die Juden ihre heiligen Bücher umfaßten, wenn sie gleich darin ein getreues Abbild ihrer größten Fehler und Schwächen ersehen mußten. Die oberste kirchliche Behörde der Juden hatte genau über die schon vor dem Exil von profanen Schriften abgesonderten heiligen Bücher zu wachen, und nach dem Exil und Abschluß des Kanon ist um so weniger an ein Verfälschen der althergebrachten unter der Obhut der großen Synagoge stehenden Tradition zu denken, als uns Flav. Jos. berichten konnte: „Es erhellt aus der That selbst, welchen Glauben wir unsern Büchern beimessen; denn obschon eine so lange Zeit verflossen ist, so hat sich doch noch Niemand erdreistet, etwas zuzusetzen, auszumerzen oder zu verändern, denn es ist allen Juden gleichsam angeboren, diese Bücher für göttliche Aussprüche zu halten, bei denselben standhaft zu verharren und für sie, wenn es erfordert würde, freudig zu sterben“ (contra Apionem). Man könnte einwenden, daß mehrere Bücher auf uns gekommen sind, deren Verfasser unbekannt blieben. Allein gerade dieser Umstand gibt uns wieder einen Fingerzeig von der großen Redlichkeit der Juden, welche aufrichtig ihr Nichtwissen in den betreffenden Fällen gestehen und nicht mehr behaupten wollen, als sie wissen. Wenn nach diesen Bemerkungen, die sich noch bedeutend vermehren ließen, es von vorn herein als unhaltbar erscheint, daß ein Werk in späterer Zeit einem Verfasser zugeschrieben wurde, der nicht von Anfang an und fortwährend als solcher gegolten hat, so wird man daran noch viel weniger zweifeln können, wenn wir das Buch Koheleth an sich näher betrachten. Es enthält nämlich keine dogmatische, früher nicht gekannte Wahrheiten und eben so wenig Hinweisungen auf den Messias vermittelst prophetischer Seherblicke, noch auch steht es mit der Entwicklung der Theokratie nur in der entferntesten Beziehung. Nach diesen Gesichtspunkten konnte demnach das Buch bei den Juden in keinem hohen Ansehen stehen. Sollte ihm aber sein religiös-moralischer Inhalt das kanonische Ansehen verschafft haben, wie dies z. B. bei den Proverbien der Fall ist? Daß auch dies nicht

ſtattfinden konnte, möge Folgendes zeigen. Wir haben nämlich im Talmud Nachricht darüber, daß die ſcheinbar anſtößigen Stellen im Prediger Gegenſtand von Debatten unter den Juden wurden und daß es in Frage geſtellt wurde, ob wohl das Buch im Kanon zu laſſen ſei. Der heilige Hieronymus bemerkt zu der Stelle Coh. 12. 13: „Ajunt Hebraei, cum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt, nec in memoriam duraverunt, et hic liber oblitterandus videretur, eo quod vanas assereret Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo, et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo (12, 13) meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum nummero poneretur, quod totam disputationem suam et omnem catalogum hac quasi *ἀνακεφαλαιώσει* coarctaverit et dixerit finem sermonum suorum auditu esse promptissimum nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et ejus praecepta faciamus.“ Conf. Talm. tract. Schabbath fol. 30. c. 2:

„בקשו חכמים לגנוז קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה ומפני מהלא גנזוהו מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה:“

Vajjikra Rabba fol. 161, c. 2: „בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שמצאו בו דברים מטים לצד מינות כל חכמתו של שלמה שאמר שמה בהזר:“

Pirke Aboth fol. 1, 1: „בראשונה היו אומרים משלי שיר השירים וקהלת גנחים. היו שהם היו אומרים משלות ואינן מן הכתובים ועמדו וגנזו אותם עד שבאו אנש כנשת הגדולה ופירשו אותם:“

(Conf. Pesikta Rabbati fol. 33 cap. 1. Mid. Coh. f. 311 c. 1.) Aus Pfeiffers critica sacra p. 357 entnehmen wir noch folgende Stelle, die auf Mass. Jadaim 3, 5 und Edijoth 5, 3 baſirt: „Omnes libri sacri inquinare possunt manus, Canticum quoque et Ecclesiastes inquinare possunt manus. R. Juda inquit: Canticum inquinat manus, at de Ecclesiaste controvertitur. R. Jose dicit: Koheleth non inquinat manus, ac de Cantico controvertitur. R. Simeon ait: Koheleth est e levibus praeceptis scholae Schammai et e gravibus scholae Hillel. Ait R. Simeon ben Asai: traditionem habeo ex ore LXXII Seniorum, qui reduxerunt R. Eliel. fil. Asariae in scholam, quod Canticum et Ecclesiastes omnino inquinent manus. Ait R. Akiba: Absit, ne controvertat ullus Israelita de Cantico, quasi non posset inquinare manus; universus enim mundus non est dignus eo die, quo Canticum Israeli traditum est, nam omnia Hagiographa sunt sacra, sed Canticum est Sanctum Sanctorum, et si qui disputaverunt, controversia fuit de Ecclesiaste tantum. Ait B. Johanan: juxta sententiam filii Asai omnino disputandum et dicendum esse.“

Es liegt nun nicht im Bereich unſerer Aufgabe, die eben ausgehobenen Stellen genauer zu würdigen, doch möge in Betreff der inquinatio

manuum, wovon wir zuletzt gesprochen, die Bemerkung Pfeiffers (l. c. p. 357) Platz finden, der sich also ausdrückt: „mit polluit manus (טמא הידים) non id volunt, num liber talis in sese spectatus immundus sive profanus sit, verum num in se licet et ratione objecti mundus, incaute tractando profanari vel saltem causari e placito queat, ut alii polluantur.“ Demnach muß die Ansicht derer,[1]) welche auf Grund gedachter Stellen beweisen wollten, daß manche Rabbinen diesen Büchern ihren Platz im Kanon streitig machen wollten, verworfen werden. Ebenso unhaltbar ist der Schluß, welchen Movers (loci quidam hist. Canonis V. T. illust. p. 26) aus dem dargelegten Sachverhalt gezogen hat, da er behauptet: „scholas Rabbinorum de duorum librorum auctoritate disceptantes videmus, donec post Hierosolyma deperdita tandem synedrii decreto decisum est, hos quoque libros sacris pares habendos esse“, und auf der vorhergehenden Seite sagt er: „haec sunt vestigia, Judaeos illa aetate circa quorundam librorum auctoritatem canonicam incertos fuisse.“ Ohne zu diesem Schlusse fortzuschreiten, läßt sich das Schwanken der Rabbinen auf eine doppelte Art erklären. Keil meint, daß sich Stellen, wie die aus Pirke Aboth angeführte, auf die Zeiten vor dem Abschluß des Kanon beziehen, da nach talmudisch-rabbinischer Vorstellung die Sammlung des Kanons von den Männern der großen Synagoge besorgt wurde. Unsere Ansicht hingegen geht dahin, daß sich aus dem großen Aufschwung, welchen das religiöse Bewußtsein unter den Juden nach den syrischen Wirren genommen hat, sowie durch das Aufkommen des Sadducäerthums, durch welche Secte manche Stellen aus den heiligen Büchern für ihre epicuräischen Zwecke ausgebeutet wurden, die Besorgnisse des jüdischen Gelehrtenstandes über den Inhalt der heiligen Bücher sowie die Thatsache leicht erklären lassen, daß sich die Gelehrten einer nochmaligen Prüfung der verdächtigten Schriften unterzogen.

Allein es liegt nicht im Bereich unserer Aufgabe, uns hierüber weiter zu verbreiten. Das Vorausgehende soll nur dazu dienen, uns einen Beweis für die seit der frühesten Zeit von der jüdischen Nation festgehaltene Salomonische Urheberschaft an die Hand zu geben. Wurde nämlich über den Inhalt des Buches in besagter Weise disputirt und blieb dabei die Ansicht über den Verfasser unangetastet, so kann daraus nur folgen, daß die Tradition ganz fest stand und als unumstößlich galt. Schon Pineda machte diesen Schluß zu einer Zeit, als die Salomonische Autorschaft noch nicht beanstandet wurde. „Atque adeo tam certum est Salomonem esse auctorem Ecclesiastae, ut Hebraei et haeretici potius libri auctoritatem negent, quam Salomonem auctorem“ (l. c. p. 3.). Ja sogar Grätz, der gewiß nicht nach Maßgabe der kirchlichen Ansicht sein Urtheil bildete, sondern sein ganzes Werk zu einer apologe-

[1]) Bertholdt, Einl. V, p. 2600. Eichhorn, Einl. V, p. 234. Jahn, Einl. II, p. 823. de Wette u. a.

tiſchen Verherrlichung des Judenthums ſchrieb, fühlt ſich in ſeiner jüdiſchen Geſchichte zu dem Ausſpruch gezwungen, wenn er über den in Frage ſtehenden Punkt redet, „daß wahrſcheinlich der klangreiche Namen Salomons den Sieg über die Parteiſtreitigkeiten davongetragen habe". Hören wir jetzt noch einige Stellen, welche uns die jüdiſche Anſicht über den Verfaſſer des Predigers verbürgen:

Cf. Midr. Koh. fol. 114: „כל הכמתו שלמה בו שאמר שמה בהור:"

Seder Olam Rabba cap. 15, fol. 41: "לעת זקנת שלמה סמיך למיחתי שרתה עליו רוח הקודש ואמר שלמה ספרים האלו משלי שיר השירים קהלת:"

Salom. Isaacid. Koh. 9, 8: "ומשל שלמה החכם את הדבר הזה לאדם שהזמינו המלך ליום סעוד ולא קבע לו זמן:"

Jona, Schir Rabba fol. 4, c. 2: "כל מודים שקהלת בסוף אמר:" (conf. Zemach David fol. 13). Conf. außerdem Schalsch. Hakkab 15 a lin. 14. Auch die Reihenfolge geben uns die Rabbinen an, in welcher die Salomoniſchen Bücher entſtanden ſein ſollen. Conf. Jalcut. ab initio Ecclesiast. et ad lib. Reg. pag. 179: "כשאדם נער אומר דברי זמר הגריל אומר דברי משל הזקן אומר דברי הבלים:"

Wenn uns die angezogenen Stellen hinlänglich zeigen, daß nach der jüdiſchen Tradition Salomon als Verfaſſer des Predigers galt, ſo verdient noch bemerkt zu werden, daß die Juden auch heute noch am Glauben ihrer Väter über den in Frage ſtehenden Punkt feſt halten. Zu ihrer großen Genugthuung wollen einige unſerer Gegner im Talmud gefunden haben, daß ſchon ganz früh Stimmen laut wurden, die gleichfalls die Salomoniſche Abfaſſung des Buches in Abrede ſtellen. Dieſe Stellen ſind: Baba bathra fol. 14. 15. Zuerſt wird von der Thora geſprochen und werden ſämmtliche Propheten namentlich aufgeführt, dann lautet die Stelle weiter:

סידרן של כתובים רות וספר תהלים ואיוב ומשלי קהלת שיר השירים וקינות דניאל ומגילת אסתר עזרא ודברי הימים ... ומי כתבן משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקין שבתורה שמואל כתב ספרו ושופטים ורות דוד כתב תהלים על ידי עשרה זקנים על ידי אדם הראשון על ידי מלכיצדק ועל ידי אברהם ועל ידי משה ועל ידי הימן ועל ידי ידותון יעל ידי שלשה בני קרח ידמיה כתב ספרו וספר מלכי וקנות חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השי רים וקהלת:"

Die andere Stelle findet ſich Schalschel. Hakkab fol. 66, wo Rabbi Gebalja ſagt: "ישעיה כתב ספרו ומשלי ושיר השישים וקהלת:"

Wir wollen zunächſt zeigen, wie eine derartige rabbiniſche Anſicht entſtehen konnte, und dann wollen wir ſie in ihrer ganzen Nacktheit und Grundloſigkeit darſtellen. Vergleichen wir nämlich Stellen wie 4 Reg. 18, 5: „In Domino Deo Israel (Ezechias) speravit; itaque post eum non fuit similis ei de cunctis regibus Juda, sed neque in his, qui ante eum fuerunt," oder 2 Par. 32, 27: „Fuit autem Ezechias dives et inclytus valde et thesauros sibi plurimos congregavit argenti et auri et lapidis pretiosi, aromatum et armorum universi generis, et vasorum magni pretii." Ferner 2 Par. 30, 26: „Factaque est grandis celebritas in Jerusalem, qualis a diebus Salomonis, filii David, regis in Jerusalem, in ea urbe non fuerat," und 2 Par. 29, 2: „Feciſque, quod erat placitum in conspectu Domini juxta omnia, quae fecerat David pater ejus;" wem kann jetzt noch die Anſicht der Rabbinen auffallen? Ezechias wird Sohn Davids genannt, ſeine Regierung wird mit der Salomoniſchen verglichen und von ſeinen Reichthümern, Ruhm ꝛc. wird ganz Aehnliches ausgeſagt, was Koheleth in den erſten Kapiteln über ſich berichtet. Daher iſt Nichts wahrſcheinlicher, als daß die Talmudiſten durch die Ausſagen der Bücher der Könige ſowie der Chronik auf ihre irrthümliche Vermuthung geleitet wurden; daß aber das Buch dem Salomon nicht gehöre, haben ſie nie zu beweiſen geſucht. Wie grundlos endlich ihre Muthmaßungen ſind, möge Folgendes zeigen. Nicht ohne Grund haben wir von der aus Baba bathra citirten Stelle mehr angegeben, als für unſern Zweck nothwendig erſcheinen könnte. Dadurch ſollte nämlich die Glaubwürdigkeit der ganzen Nachricht in ihrem tiefſten Fundamente erſchüttert werden, daß die Stelle für einige Bücher ſolche Verfaſſer nennt, von denen ſie unmöglich herrühren können. Wie kann z. B. Samuel die nach ihm benannten Bücher geſchrieben haben, da ſie doch ſeinen Tod melden? Mehrere (Hävernik, Bertholdt, Knobel, Eſſen) haben vermuthet, daß כתב nicht im Sinn von „verfaſſen", ſondern ſo zu verſtehen ſei, daß es blos „eintragen, in canonem referre" bedeute. Allein wie ſoll Samuel ſeine Bücher in den Kanon eingetragen haben können? Kurz, für die rabbiniſche Nachricht bleibt auch nicht der geringſte Schein von Wahrſcheinlichkeit mehr übrig. Iſt dies richtig, ſo iſt kein Grund mehr zu zweifeln vorhanden, daß die Juden von jeher Salomon für den Verfaſſer des Predigers hielten.

§ 9.

Die chriſtliche Tradition.

Faſt könnte es überflüſſig ſcheinen, noch nachweiſen zu wollen, daß in der chriſtlichen Kirche ſeit den älteſten Zeiten Salomon allgemein als Verfaſſer Kohelets gegolten hat, da dies Niemand in Abrede zu ſtellen

nur auch je versucht hat. Daher werden wir uns auch nur auf die wichtigsten Zeugen berufen. Ein grober Verstoß gegen die Wahrheit würde aber dies sein, wenn man die christlichen Zeugnisse nicht als für sich bestehende, auf eigens dazu angestellten Nachforschungen beruhende anerkennen, sondern sie nur als Wiederholungen der jüdischen Ansicht betrachten wollte. Aus dem Umstand, daß die christlichen Zeugenaussagen mit den jüdischen übereinstimmen, kann nur ein Schluß auf die unumstößliche Wahrheit der bezeugten Sache gezogen werden, aber man darf daraus nicht folgern, daß die Väter der Kirche nur Nachsprecher der Rabbinen seien. Die Häupter und Vertreter der kirchlichen Theologie in den ersten Jahrhunderten wußten die innere Kritik sehr gut zu handhaben und das falsch Scheinende in den rabbinischen Nachrichten vom Wahren wohl zu sondern. So hat schon Theodoret die talmudische Nachricht, daß Josue Verfasser des nach ihm genannten Buches sei, als unrichtig verworfen [1]); und Hieronymus und Augustinus verwahren sich entschieden gegen die von den spätern Juden festgehaltene Ansicht, daß Salomon Verfasser des Buches der Weisheit sei. Insbesondere verstand sich der heilige Hieronymus sehr gut auf alttestamentliche Bibelkritik; selbst Gesenius spendet ihm das Lob, daß er sehr gut hebräisch und auch aramäisch verstand.

Von den Vätern der griechischen Kirche führen wir folgende Stellen an:

Gregor von Nazianz kennt drei Bücher Salomons, wenn er schreibt: „*εἶτα τρεῖς Σαλομώντειαι ἐκκλησιαστής, ᾆσμα καὶ παροιμίαι*“ (carm. 33 de veris et germ. script. locis). Theodoret nennt in seinem Prooemium zur Erklärung des hohen Liedes: „*τοῦ σοφοῦ Σαλομῶντος τὰς παροιμίας καὶ τὸν ἐκκλησιαστήν, καὶ τὸ ᾆσμα ᾀσμάτων ... ὡς εἶναι τὴν πᾶσαν τοῦ Σαλομῶντος πραγμάτειαν κλίματά τινα, τρεῖς ἔχουσαν τοὺς βαθμούς, τὸν ἠθικόν, τὸν φυσιολογικόν, τὸν μυστικόν.*“ Wenn Gregor Thaumat. von Koheleth spricht, fügt er bei: „*Σαλομών ἐστιν ὁ ταῦτα λέγων.*“ Joh. Damascenus führt gleichfalls drei Werke Salomons an; conf. de orthodox. fid. IV, 17: „*παροιμίαι Σαλομῶντος, ἐκκλησιαστὴς τοῦ αὐτοῦ, τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων τοῦ αὐτοῦ.*“ Olympiodor spricht sich gleich im Anfang seiner catenae Patrum in prov. folgendermaßen aus: „*τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ δεξάμενος ὑπὸ θεοῦ Σαλομὼν ὁ τοῦ Δαυὶδ υἱὸς οὐ μόνον κατὰ σάρκα, ἀλλὰ κατ' ἀρετὴν τρίχη τὰ ὄντα διεῖλε εἰς ἠθικὰ καὶ φυσικὰ καὶ νοητά· καὶ τὰ μὲν ἠθικὰ διὰ τῶν παροιμιῶν παρέδωκε· τὰ δὲ φυσικὰ διὰ τῶν τοῦ ἐκκλησιαστοῦ· τὰ δε νοητὰ διὰ τοῦ ᾄσματος τῶν ᾀσμάτων*“ ... „*ἐκκλησιαστὴν δὲ (τὸν) αὐτὸν ἐκάλεσεν ὁ Σαλομών, ὡς πάντας ἀνθρώπους ἐκκλησιάζων καὶ δεσμεύων.*“

[1]) Conf. Quaest. in Josuam tom. I, pars I, p. 202.

Zugleich finden sich in diesem Werk die Stellen anderer griechischer Väter.

Noch führen wir einige Stellen von griechischen Vätern an, deren Werke uns nur in lateinischer Version vorlagen: Der heilige Athanasius schreibt über Koheleth: „Et hunc librum scripsit Salomon, sicut supra dictum est.“ In Synops. c. 15.

Ebenso schreibt Basilius d. Gr.: „Tres omnino sacros a Salomone tractatus novimus exiisse. Hunc inprimis Proverbiorum et Ecclesiasten et canticum canticorum.“ (princ. proverb.)

Ganz derselben Ansicht sind die Väter der lateinischen Kirche. Der heilige Ambrosius schreibt also: „Quid enim tres libri Salomonis, unus de proverbiis, alius Ecclesiastes, tertius de canticis canticorum, nisi trine hujus ostendunt nobis sapientiae sanctum Salomonem fuisse solertem . . . ?“[1])

Der heilige Hieronymus spricht gleichfalls über Koheleth im Zusammenhang mit den beiden andern Salomonischen Büchern und sagt im Prooemium in Prov: „In Proverbiis parvulos et incipientes docet Salomon . . . In libro vero Ecclesiastae virum maturae aetatis et proficientem . . .“ Der heilige Augustin nennt bei Aufzählung der Bücher des Kanons „et Salomonis tres, proverbiorum, canticum canticorum et Ecclesiastes[2])“. Und de civitate Dei, lib. XX beginnt er das 3. Capitel mit folgenden Worten: „Nempe Salomon, sapientissimus rex Israel, qui regnavit in Jerusalem, librum qui vocatur Ecclesiastes, et a Judaeis quoque habetur in sacrarum canone litterarum, sic exorsus est: Vanitas vanitatum etc.“

Ferner Gregor der Große: „Salomonis liber, in quo haec scripta sunt, Ecclesiastes appellatus est.“ (lib. 4 dialog. cap. 4.)

Alle mittelalterlichen Theologen bezeugen uns ganz dasselbe, was wir als patristische Aussagen kennen gelernt haben. Wir unterlassen es aber, hiefür Belegstellen anzuführen, glauben hingegen die Ansicht älterer Protestanten nicht übergehen zu sollen. So schreibt Geier: „de auctore hujus libri non sinit nos dubitare inscriptio cap. 1, 1; nimirum fuit iste rex . . . regio stemmate oriundus, regno sub sole sanctissimo imperium tenens. Verius censemus, quod manu propria (scripsit Salomo) quum tale quid postulet libri tum inscriptio, tum subscriptio et tam frequens primae personae in loquendo usurpatio;“ (Comm. in Eccles.) und an einer andern Stelle sagt derselbe: „Novit et pernotavit istud (sc. mundi vanitatem) Salomo, hinc in suo hocce Ecclesiastis libro nunquam satis suum vanitatum vanitas inculcavit.“

[1]) Expos. in evang. Luc. — [2]) De doctr. christ. lib. 2, cap. 8.

Sebaſtian Schmidt berichtet in ſeinem Commentar zu Koheleth ausdrücklich: „Koheleth, filius David, rex in Jerusalem est Salomo; ratione elocutionis Salomo extra dubium ponitur; ratione scriptionis asserimus etiam Salomonem, inhaerentes simplicitati tituli et styli, ubi Salomo toties in prima persona loquitur.“

Das Beigebrachte möge genügen, um zu zeigen, daß es feſte und fortwährende Anſicht der Kirche war (Pineda ſagt: constans et perpetua ecclesiae sententia et persuasio fuit), daß Salomon Verfaſſer des Buches Koheleth iſt. Daß aber die gegneriſche Anſicht in dieſer Hinſicht gleich beim erſten Auftreten bekämpft wurde und bis heute nicht aufgehört hat, bekämpft zu werden, darauf haben wir ſchon oben hingewieſen. Wir ſchließen hiernach den vorliegenden Abſchnitt mit den treffenden Worten eines franzöſiſchen Gelehrten: „Les Juifs et les chrétiens ont toujours et d'un consentement unanime regardé l'Ecclésiaste comme ayant été composé par Salomon. Or le consentement unanime de toute une nation, qui de temps immémorial regarde ce livre comme l'ouvrage du plus sage des rois, et le met en conséquence au rang de ses livres sacrés, est sans doute d'un très-grand poids, surtout quand il est confirmé par l'autorité de tous les chrétiens, depuis les apôtres jusqu' à nous. Il faudrait, on doit l'avouer, des arguments bien forts et des démonstrations bien évidentes pour contrebalancer des raisons aussi puissantes [1]).“

B. Innere Gründe.

I. Abſchnitt.

Selbſtzeugniß des Buches.

§ 10.

Ueberſchrift.

Die Aufſchrift des Predigerbuchs lautet:

דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלָם

„Worte des Predigers, des Sohnes Davids, Königs in Jeruſalem.“ Nun hat David nur einen Sohn gehabt, der König in Jeruſalem war. Somit iſt unzweifelhaft klar, daß unter Koheleth, als deſſen Worte ſich unſer Buch ausgibt, kein Anderer als Salomon verſtanden werden kann.

---

[1]) *Glaire*, introduct. V, p. 46. — Ein noch ausführlicheres Zeugenverhör findet ſich bei Eſſen l. c. p. 30—38. Vergl. *Danko*, Historia Revel. div. p. 315.

Das Buch rührt also vom Sohne Davids, dem König in Jerusalem, her, der in diesem Buch als Prediger vor dem Volk auftritt.

Dieses Selbstzeugniß ist zu gewichtig, als daß es durch einen bloßen Federstrich vernichtet werden könnte. Selbst wenn Inhalt und Sprache des Buches einen andern Verfasser als den durch die Ueberschrift indicirten forderten, wäre es Pflicht der wissenschaftlichen Kritik, auf der Position des Selbstzeugnisses zu verharren und sie erst dann preiszugeben, wenn die Fiction durch Beweise evident herausgestellt, und wenn die andern Gründe stringent und zwingend wären. Dieser Anforderung ist die conservative Kritik auch jederzeit gerecht geworden; ich erinnere blos an die Ueberschriften der Psalmen.

Die Beweiskraft der Ueberschrift im vorliegenden Falle wird keineswegs abgeschwächt, wenn behauptet wird, daß andere Bücher gleichfalls Namen an der Stirne tragen, die mit dem Verfasser Nichts zu thun hätten. Es wäre allerdings absurd, anzunehmen, daß Samuel die Bücher verfaßt habe, die mit שְׁמוּאֵל überschrieben sind; denn diese Bücher sind bald nach der Trennung des Reiches entstanden. Ebensowenig kann Ruth Verfasserin des nach ihr genannten Büchleins sein. Auch können wir beim Propheten Jeremias auf Grund der Stelle 36, 4 ganz wohl annehmen, ohne der Aechtheit der Buches Eintrag zu thun, daß Baruch der Schreiber des uns vorliegenden Buches sei.

Ganz anders verhält es sich aber, wenn die in der Ueberschrift genannte Person im Verlauf der Rede als Verfasser genannt wird. So lassen z. B. Stellen, wie Deut. 31, 9, 24; Ex. 24, 4 u. a. m. keinen gegründeten Zweifel mehr aufkommen, daß Moses den Pentateuch verfaßt habe. In unserm Falle ist gleich im 1. Vers ganz unzweideutig gesagt, wer unter Koheleth zu verstehen sei, und das ganze Buch gibt sich im weitern Verlauf der Rede als Worte des unter Koheleth zu verstehenden Salomon aus. Daher bemerkt Pineda richtig: „neque propterea certa et indubitata quamvis valde verisimilis conjectura inde fieri possit ... nisi aliunde quam ex libri titulo constet, videlicet ex aliqua libri sacri particula aut prima libri sententia; nam tum par erit firmitas, et fides, quod liber sit indubitata veritatis et quod ab eo scriptore sit compositus.“ [1])

Auch die Ausflucht, daß die Ueberschrift nicht die Autorschaft des Buches beweise, sondern nur anzeige, daß es Salomonische Gedanken oder im Sinn und Geiste Salomons abgefaßte Lehren enthalte, ist ganz und gar unverfänglich. Eine solche Auslegung ist einmal gekünstelt und anderseits deshalb sehr verdächtig, weil eine Ueberschrift dieses Inhaltes einzig in der Bibel dastünde.

---

[1]) *Pineda* l. c. p. 4.

Freilich gereicht es den Gegnern der Salomoniſchen Abfaſſung zu keiner geringen Genugthuung, auf das Buch der Weisheit hinweiſen zu können, das gleichfalls Salomons Name an der Stirne trage, und doch erweislich kein Salomoniſches, ſondern ein viel ſpäteres, zur Zeit der Ptolemäer gefertigtes Product ſei. Dazu vergleiche man die Bemerkung Lutterbecks bei Reuſch.[1])

Betrachten wir die Sache etwas näher.

1. Es iſt allgemein giltige Anſicht, daß über den Verfaſſer des Buches der Weisheit Nichts bekannt ſei, während der Verfaſſer Koheleths nie beanſtandet wurde, bis Grotius die Zweifel angebahnt hat. Pineda: „Auctor libri Sapientiae incertus est, neque nunc aliquid certi ea in re habet ecclesia, unquamque habuit.“

2. So ſehr die Ueberſchrift bei Koheleth zu Gunſten der Abfaſſung durch Salomon urgirt wurde, ſo wenig Gewicht hat ſie jederzeit bei dem andern Buch gehabt. Pineda: „nam in sacro Latino codice nullius nomen indicatur, apud Graecos vero, quamvis inscribatus Sapientia Salomonis, semper tamen ejusmodi inscriptio habita est apocrypha et incerta; quare Hieronymi saeculo illa censoria nota perstringebatur, ut pseudepigraphus i. e. falso inscriptus appellaretur, quasi certius atque verius esset, eum librum non esse Salomonis.“

Hiermit iſt auch der Grund angegeben, warum die Ueberſchrift des Buches der Weisheit wenig Beachtung fand. Der Name Salomons wird nämlich blos bei der Septuaginta, in einer ſyriſchen und arabiſchen Ueberſetzung genannt. In der ſyriſchen Ueberſetzung wird jedoch ausdrücklich bemerkt, man habe Zweifel erhoben, ob das Buch nicht durch einen andern Hebräer von prophetiſchem Geiſte unter Salomos Namen gefaßt und aufgenommen worden ſei.[2])

3. So ſehr faſt ausnahmslos alle Väter und Gelehrten in Verlegenheit waren, poſitiv über den Verfaſſer etwas zu beſtimmen, ſo entſchieden ſprachen ſie ſich doch alle gegen Salomon als Verfaſſer des Buches der Weisheit aus. „Tres libri Salomonis recepti sunt in auctoritatem canonicam: Proverbia, Ecclesiastes et Canticum Canticorum. Alii vero duo, quorum unus Sapientia, alter Ecclesiasticus dicitur, propter eloquii nonnullam similitudinem ut Salomonis dicantur obtinuit consuetudo; non autem esse ipsius non dubitant doctiores.“[3])

Das Unbekanntbleiben des Verfaſſers läßt ſich auch leicht erklären, wenn man den Zweck des Buches näher ins Auge faßt. Es wird ziemlich allgemein als feſt ſtehend angenommen, daß der Verfaſſer nach der Babyloniſchen Gefangenſchaft zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus gelebt habe und durch ſein Buch den lockern und verlockenden Grundſätzen der

---

[1]) Einleitung p. 145. — [2]) Grimm, Apokryph. 6te Lieferung, pag. 16. — [3]) *St. Aug.* De civ. Dei 17, 20.

Epikuräer und Cyrenaiker entgegen treten wollte. Dazu mußte er sich um so mehr veranlaßt fühlen, als die in vielen Colonieen, namentlich in Aegypten, zerstreut lebenden Juden in Alexandrien sich dem Herde der verderblichsten Philosophie genähert hatten. Die Philosophie jener Zeit war nämlich nichts Anderes, als eine Rechtfertigung des üppigsten Wohllebens, wie es besonders am alexandrinischen Hofe im größten Maßstabe sich entfaltete und von da in die niedern Kreise verbreitet wurde. Haneberg sagt: „Ein Cyrenaiker war mitunter so viel als ein Wollüstling." Hatte demnach das Buch dem Strome sittlichen Verderbens sich entgegenzusetzen, das von hohen Kreisen ausging und von da unter ihrer Protection wie ein Pesthauch auf die andern Klassen überströmte, so begreift es sich leicht, warum der Verfasser seinem Werk den Namen nicht vorsetzen durfte und somit jederzeit unbekannt bleiben mußte. Also der Hinweis auf das Buch der Weisheit kann die Beweiskraft der Ueberschrift nicht umstoßen. Noch weniger vermag dies Hengstenbergs Argumentation. Er sagt: „daß Salomon durch die Ueberschrift bezeichnet werden soll, zeigen hier die Zusätze: „des Sohnes Davids, des Königs zu Jerusalem," die eben den Zweck haben, von vorn herein jeden Zweifel in dieser Beziehung auszuschließen." Dessenungeachtet schreibt er Seite 8, das Buch deute gleich in diesen seinen ersten Worten darauf hin, daß es nicht von Salomo sei; und pag. 42: „Alle andern Erzeugnisse Salomos tragen seinen gewöhnlichen Namen an der Spitze — die Proverbien, das hohe Lied, Ps. 72 u. Ps. 127 — wie es denn natürlich ist, daß, wer sich als Verfasser geltend machen will, keinen andern Namen nennt, als den, unter dem er bereits bekannt ist. Das Räthselhafte, das Versteckenspielen würde wenig angebracht sein.... So verwandelt sich also das einzige Argument, welches irgend scheinbar für die Salomonische Abfassung angeführt worden ist, bei näherer Betrachtung in sein Gegentheil. Das Buch ist also nicht von Salomo und gibt sich auch nicht dafür aus, von Salomo zu sein." Aehnlich hat Bernstein schon vor Hengstenberg argumentirt, wenn er sagt: „profecto esset mirandum, si Salomo, libro composito, pro certo et usitatissimo sui ipsius nomine fictam et symbolicam, incertam et explicatu difficilem designandi rationem... imposuisset, quippe qui alias vera usus esset significatione." [1])

Die Herbeiziehung dieses Beweisstückes ist offenbar erzwungen, da auf klarer Hand liegt, daß die Stelle das gerade Gegentheil bezeugt. Der angebliche Beweis leidet an innerer Unhaltbarkeit. Hengstenbergs Argumentation läßt sich syllogistisch folgendermaßen wiedergeben: Alle Salomonischen Erzeugnisse erweisen sich dadurch als solche, daß sein Name in der Ueberschrift sie kenntlich macht. Im Prediger dagegen erscheint Salomon nicht unter seinem gewöhnlichen, sondern dem idealen

[1]) Bernstein l. c. p. 37.

Namen „Koheleth", also ist Salomon nicht der wirkliche, sondern nur der ideale Verfasser Kohelets. Der Untersatz ist jedenfalls falsch. Koheleth ist kein Name Salomons und will auch nicht im Buch als solcher gelten. Dagegen ist die Person Salomons durch die folgende Doppelbestimmung deutlich genug gekennzeichnet, um nicht verkannt zu werden. Davids Sohn, der König in Jerusalem war, hat das Buch geschrieben, in welchem er als Prediger auftritt.

Es ist unrichtig, daß Salomon in der Ueberschrift nicht unter seinem gewöhnlichen, sondern unter dem Namen Koheleth erscheint, vielmehr wird letztere Bezeichnung dem Salomon, der unter gar keinem Namen auftritt, sondern als Sohn Davids und jüdischer Regent kenntlich gemacht ist, deßhalb beigelegt, um die Eigenschaft und Stellung zu charakterisiren, die der Verfasser in dem Buch einnimmt. Es ist nichts Räthselhaftes und kein Versteckenspielen vorhanden, weil jeder Zweifel durch so bestimmte Angaben fern gehalten ist. Der Untersatz im Syllogismus ist falsch, und deßhalb fällt auch die Conclusio zusammen. Bernsteins und Hengstenbergs Einwürfen ist schon von Luther sehr richtig begegnet worden, wenn er sagt: „Titulum Ecclesiastis, sive Concionatoris magis referendum puto ad ipsius libri, quam ad auctoris nomen, ut intelligas, haec esse verba per Salomonem publice docta..."

Somit bleibt nach wie vor die Ueberschrift für Salomon beweisend bestehen.

§ 11.

Beweiskraft des Epilogs.

Ueber den Epilog des Predigers cap. 12, 9—14 bemerkt der heilige Hieronymus: „Sapientiam, qua praevertit Salomon omne humanum genus, nunc quoque in fine opusculi sui profitetur, quod non fuerit veteris legis institutione contentus, sed in profundas se ultra demerserit quaestiones et ad docendum populum proverbia et parabolas composuerit." In diesem Sinne hat man bis in die neuere Zeit über die Nachsätze des letzten Kapitels in unserem Buche geurtheilt. Nachdem man Salomons Autorschaft zu bekämpfen angefangen hatte, wurde es eine Zeit lang Mode, die Aechtheit des Epilogs zu leugnen und ihn als Zuthat eines spätern Compilators zu erklären. Die Leser sollen verschont und nicht in das Labyrinth der vielen verschiedenartigen Auslegungen eingeführt werden, da die meisten zu albern und absurd sind. Ewald selbst hat sodann später die Aechtheit wieder vertheidigt und schließt mit den Worten: „man wird hoffentlich in alle Zukunft nie wieder an der Aechtheit desselben zweifeln." [1])

Andere gaben sich Mühe zu zeigen, daß der Verfasser sich in den

[1]) Ewald, Jahrb. der bibl. Wissensch. 1850—51. p. 121.

Schlußverſen deutlich von Salomon unterſcheiden wolle. Sie überſetzen die Textworte:

ויתר שהיה קהלה חכם עוד למד־דעת את־העם

„übrig bleibt noch zu ſagen, daß Koheleth ein Weiſer war." In Salomos Mund würden dieſe Worte nicht paſſen, da ſeine Weisheit allbekannt und hochberühmt war. So folgern Elſter, Hitzig, Ewald, Heiligſtedt.

Was iſt dagegen zu bemerken? Wir können Nichts dafür, daß alle genannten Gelehrten die Stelle unrichtig überſetzt haben. Die Septuaginta hat den richtigen Inhalt indicirt, wenn ſie überſetzt: *καὶ περισσὸν, ὅτι...* Symachus: *ὑπέρβαλλον ὅτι...* Nach dieſer Ueberſetzung wäre der Sinn folgender: „Et plus, in quo erat Koheleth sapiens. Amplius fuit, in quo sapiebat, q. d. non in his tantum, quae dicta sunt, sed in aliis multis.[1]) Hiernach überſetzt auch Dr. Zunz alſo: „Und was mehr darthut, daß Koheleth ein Weiſer war, fortwährend lehrte er das Volk...[2]) Aehnlich überſetzt Hölemann, dem das Verdienſt gebührt, die Beweiskraft des Epilogs in's zweifelloſeſte Licht geſtellt zu haben. Es iſt vollſtändig Alles zu billigen, wenn er ſagt: „Der erſte Vers des Epilogs enthält eine authentiſche Verſicherung des Verfaſſers, daß dieſes Buch nicht ſeine einzige Hervorbringung ſei, daß er vielmehr noch andere Lehrſchriften für das Volk gefertigt hat, inſonderheit viel „Sprüche" (משלים Gnomen und Parabeln). Hiedurch haben die Sprüche Salomons, des Sohnes Davids, Königs von Iſrael (Prov. 4, 1.) eine authentiſche Beurkundung der Identität ihres Verfaſſers mit dem „der Worte Koheleth's des Sohnes Davids, Königs in Jeruſalem" (Pred. 1, 1.), wiederum aber auch das Buch Koheleth in den ſonach früher verfaßten משלי שלמה das wörtliche Zeugniß der Identität Koheleths mit Salomo."

Das Endreſultat ſeiner Unterſuchung gibt Höleman in folgenden 4 Sätzen:

1. Der Verfaſſer iſt Urheber von mehr als nur dieſer Lehrſchrift (Vers 9), wobei er nach Gefälligkeit der Form trachtete und Wahrheit gab (Vers 10).

2. Das hier und ſonſt Gegebene ſelbſt aber, eindringlich und nachdrücklich von Geſtalt und Gehalt, hat der Eine Urheber zur Leitung und Weidung von Verſammlungen beſtimmt (Vers 11).

3. Der Leſer ſoll noch mehr als dieſe Schriften kennen lernen, welche die ganze Wahrheit und Weisheit noch nicht umſpannen und ſchon wegen menſchlicher Schwäche nie umſpannen können (Vers 12).

4. Doch iſt der volle, den ganzen Menſchen und deſſen ganze einige Zukunft beherrſchende Kern aller Wahrheit hierin wirklich und wörtlich enthalten.

---

[1]) *Drus.* Critt. ss. II, 2101. — [2]) Dr. Zunz, Die hl. Schrift nach dem maſorethiſchen Text überſetzt.

Also die vom Auctor authentisch gegebene Erklärung stellt dieses Buch mit den Sprüchen in ein solidarisches Verhältniß. Haben wir es überhaupt nur mit einem ehrlichen Manne zu thun — dieser Mann ist Verfasser eines kanonischen Buches — so ist keins ohne das andere von Salomon.[1])

II. Abschnitt.

Inhalt des Buches.

§ 12.

Geist und Inhalt des Buches sind unnachahmlich Salomonisch.

Den Nachrichten der heiligen Bücher zufolge war Salomon mit allen Geistesgaben ausgerüstet, die in so hohem Grade und Umfang wohl noch nie in einem Individuum vereinigt gewesen sind. Neben hoher intellectueller Begabung hatte er auch eine reiche Phantasie, feines und zartes Gefühl, Sinn für Schönheit und Kunst. Weil er der Liebling seines Vaters war, so verwendete dieser alle Sorgfalt auf eine seinem spätern Berufe angemessene Erziehung. Darnach steht zu erwarten, daß Salomon sich recht früh geistig entwickelte. Die Geschichte gibt uns auch hiefür deutliche Fingerzeige, indem sie aus der Zeit seiner ersten Regierungsjahre schon seiner umfangreichen Kenntnisse in den Naturwissenschaften, seiner Fruchtbarkeit an weisen Sprüchen (3 Reg. 4, 30—34) und seines tiefen Kunstsinnes Meldung thut (3 Reg. 5. 6. 7.). Dadurch wurde Salomon das Ideal der Weisheit und die Bewunderung der Mit- und Nachwelt. Allein die übeln Folgen einer verfrühten geistigen Entwicklung zeigen sich oft bald in bedauernswerthen Erscheinungen. Durch allzu frühe Bildung des Geschmackes und Verfeinerung des Gefühls wird Ueppigkeit erzeugt und die Phantasie mit reizenden Träumen angefüllt, die das wahre Glück in sich zu bergen scheinen. Derlei beglückte Menschen, zumal Könige, welche die Gewalt besitzen, sich alle erdenklichen Genüsse zu verschaffen, werden dann, wenn sie von Natur aus noch einen Hang dazu haben, Genuß auf Genuß häufen, bis daß schließlich die Genußfähigkeit durch zu vielen und mannigfaltigen Genuß abgestumpft wird. Die unausbleiblichen Folgen hievon sind Lebensüberdruß, Unzufriedenheit und Uebersättigung und das Geständniß: Alles ist eitel. Die Vermuthung liegt nun sehr nahe, daß es auch Salomon wie allen prachtliebenden und genußdürstigen Reichen ergangen sein wird. Gewiß hat der große Prachtaufwand und die Glanzentfaltung

---

[1]) Hölemann, Bibelstud. II, p. 46. 60. 61.

bei seinen Bauten und seiner Hofhaltung, all das Feinste, Ausgesuchteste und Prächtigste in seiner Nähe und Umgebung dem innern Sehnen und Suchen nach Befriedigung doch nicht genügt, sondern einen Durst nach mehr in ihm zurückgelassen. Und leider ist es nur zu wahr, daß sich Salomon wirklich dem Taumel der Sinnenlust in die Arme warf, durch Wollust sich berauschte und selbst dem Götzendienste seiner ausländischen Frauen huldigte. Ohne uns länger dabei aufzuhalten, den tiefen Fall Salomons zu schildern, wollen wir uns zur Beantwortung der Frage wenden, welche Folgen wohl seine Verirrungen für Geist und Herz gehabt haben mögen. Können wir annehmen, daß Salomon Befriedigung in seiner verkehrten Lebensweise gefunden? Das hieße das Wesen des Erdenglücks verkennen, welches den Durst des menschlichen Herzens nicht zu stillen vermag, sondern gleich dem Meerwasser noch mehr entbrennen macht, martert und widersteht. Als unausbleibliche Folge eines solchen Lebens muß schließlich eine Stimmung der Seele eintreten, nach welcher der Mensch mehr oder weniger mit sich selbst zerfallen, unzufrieden und unglücklich ist. Allein gerade deßhalb und mit Rücksicht auf die hohen Geistesgaben Salomons ist doch wenigstens, wenn sich auch nicht historisch nachweisen läßt, daß er wie sein Vater David durch Reuethränen sich wieder mit Gott aussöhnte, soviel anzunehmen, daß er, ein Weiser, der über die Cedern des Libanon und alle Thiere des Feldes sein Studium ausgedehnt, auch über die Wechselfälle des menschlichen Lebens seine Betrachtungen anstellte, seine jugendlichen Träume und Entwürfe mit der traurigen Wirklichkeit verglich, über die Hinfälligkeit aller irdischen Macht, Ehre und Genuß, über Unzulänglichkeit der Weisheit klagte und darüber nachdachte, was denn eigentlich der Zweck des menschlischen Daseins und der Weg sei, zu dem gesteckten Ziele zu gelangen. Gerade bei einem so hochgebildeten Geist mußte der Rückschlag um so stärker sein und der Ueberdruß an den niedern Erdengenüssen, die Unzufriedenheit mit sich selbst, in ernsten einsamen Stunden um so quälender sich geltend machen. So und nur so läßt sich das Entstehen eines Buches erklären, welches solche Betrachtungen wie das Buch Koheleth enthält. Denken wir noch dazu den Zustand der Unerlöstheit und das Dunkel jenseits des Grabes, so dürfen wir sagen: Salomon verdiente den Namen eines Weisen gar nicht, wenn er nicht zu dem Resultat des Ungenügenden und Unbefriedigenden gelangt wäre. Hören wir hierüber das Urtheil eines Mannes, der in Bestimmung der Abfassungszeit von uns abweicht und deßhalb im vorliegenden Fall um so mehr Beachtung verdient. Umbreit sagt in seinem Schriftchen betitelt: „Was bleibt" pag. 10: „Wir erkennen in dem Verfasser einen viel erfahrenen, vom Leben reich gesättigten Mann, der, wenn wir nicht irren, bereits hochbetagt, das ganze menschliche Dasein mit seinen Freuden und Leiden, mit seiner Weisheit und Thorheit in sein besonderes Nachdenken auf-

nimmt und im Angesichte des Grabes die Schlußrechnung zieht . . . Gottesfürchtig ist er, und an dem Glauben an ein Gericht über Gutes und Böses hält er fest; nur das irdische Leben des Menschen ist ihm ein Räthsel. Er hatte geschöpft aus allen ihm zugänglichen Quellen der Weisheit, getrunken aus dem vollen Becher der sinnlichen Freude; aber sein Durst ward nicht gelöscht; sein erstes und sein letztes Wort ist: Alles ist eitel unter der Sonne! — Er hatte in dem Vergänglichen ein Bleibendes gesucht, aber es nirgends gefunden; nur die Entsagung hat sich ihm als die letzte und höchste Weisheit aufgedrungen... Nur trägt er seine Lehre nicht in einer trocknen Abhandlung vor, sondern er stellt uns ein lebendiges Bild seiner Seele vor die Augen, wie sie woget und stürmt, bis sie durch Widersprüche der mannigfaltigsten Art zu dem bereits bezeichneten Ergebniß sich hindurchgekämpft." Diese schönen und wahren Worte hat Umbreit niedergeschrieben, obgleich er einen andern Verfasser als Salomon annimmt. Aber wir fragen jeden unbefangenen Leser, hat Umbreit nicht, ohne es zu wollen, ein getreues Bild von Salomon entworfen?

Ludw. Ewald stellt die Behauptung auf, der Geist des Buches sei so unnachahmlich Salomonisch, daß hundert Mal eher Salomon so chaldaisirend, so neu hebräisch bunt und geziert geschrieben haben könnte, als ein Anderer fähig gewesen wäre, sich so ganz in Salomons Geist, Lage und Empfindungsart zu versetzen, um so schreiben zu können. Diese Behauptung machen wir vollständig zu der unsrigen und glauben, daß in dem bis jetzt besprochenen psychologischen Moment ein Hauptbeweis für Salomons Autorschaft liegt. Wir möchten das Bucht nicht so fast eine Biographie seines Lebens, als seines Herzens nennen. Es enthält eine Darlegung seiner Stimmung oder besser Verstimmung, in welcher er sich befunden haben muß, nachdem er alle Sphären des Genießens durchmessen hatte. Nicht der faßt den Geist des Buches richtig auf, der die gegebenen Gedanken in ihrer vollen Nacktheit und außer dem Zusammenhang betrachtet, keine Rücksicht auf die individuelle Herzens- und Gemüthsverfassung dessen nimmt, der uns in dem Buch seine innere Lebensgeschichte mittheilen will. Als der Wahrheit am nächsten kommend mag Stäudlin's Ansicht bezeichnet werden, der sagt: „Salomon hatte alle Freuden des Lebens, edlere und unedlere, reinere und unreinere genossen. Gegen das Ende seines Lebens empfand er oft den Ueberdruß, die Abspannung und Erschöpfung... Oft versank er in den Zustand einer tiefen Schwermuth, die ihn alle Gegenstände in einer schwarzen Gestalt erblicken ließ. Er empfand jetzt aufs Lebhafteste, daß Alles auf der Erde eitel, vergänglich, unvollkommen und am Ende peinigend und ermüdend sei. Er beklagte das traurige Loos der Menschheit und sah überall mehr Uebel als Freuden in der Welt. Er quälte sich mit Zweifeln über die göttliche Vorsehung, und das Glück der Lasterhaften und

das Unglück des Tugendhaften verursachten ihm oft die empfindlichste Unruhe, den peinlichsten Schmerz." [1]) So urtheilt Stäudlin über Salomon, obgleich er behauptet, daß das Buch Koheleth in der Gestalt, in welcher es vor uns liegt, nicht von Salomon herrühren könne. Mag seine Ansicht über die letzte Lebenszeit Salomons sonst richtig sein, so möchten wir doch den Vorwurf von Zweifeln an der Vorsehung Gottes zurückweisen und Stellen, welche Stäudlins Ansicht zu stützen scheinen, aus der Prävalenz der Empfindungsart über die Vorstellung und Denkweise Salomons und aus dem Ungenügenden der altteſtamentlichen Offenbarung erklären. Auch Jahns Ansicht möge hier Platz finden, wenn er meint, aus den Bemerkungen, die so tief aus der Beschaffenheit der menschlichen Vergnügungen, Beschäftigungen und Leiden hergeholt seien, folge, daß der Verfasser ein Mann gewesen, der die Erfahrung der Nichtigkeit des menschlichen Vergnügens und Strebens wenigstens zum Theil selbst gemacht habe. [2]) Wenn auch der Entstehungsgrund des Buches rein individuell, persönlich ist, so tritt Koheleth doch in einem großen Theil seiner Betrachtungen aus der Individualität in die Allgemeinheit heraus und beklagt das Schicksal aller Menschen, das Unbefriedigende des gesammten irdischen Zeitlebens. Ein unbefriedigtes, an Sättigung verzweifelndes Herz wird uns geschildert, welches einerseits seine Bedürfnisse, anderseits aber auch die Unzulänglichkeit der Kräfte tief fühlt, seine Wünsche zu stillen. Daher erklären sich auch manche zum Theil entgegengesetzte Ansichten, die dadurch entstanden sind, daß der Prediger das eine Mal mehr auf diese, das andere Mal mehr auf die andere Seite sich neigte, das eine Mal vom Standpunkt unserer Bedürfnisse und dann wieder vom Standpunkt unseres Unvermögens ausging. Nur solche Leute, die sich in ähnlicher Lage wie Salomon befunden haben, fühlen tief die subjective Wahrheit aller ausgesprochenen Gedanken. Sie wissen, daß es Fälle im menschlichen Leben geben kann, wo der Mensch sich innerlich tief davon überzeugt fühlt, daß er für eine Ewigkeit geboren ist, während er in andern Stunden durch die Schauer des Todes und des Grabes ernstlich an seine Vergänglichkeit gemahnt wird. Sie wissen, daß der Mensch oft alle irdische Klugheit und Weisheit für unnütz und thöricht hält und sie in andern Augenblicken als das größte Glück preisen kann. Oft hält der Mensch Sinnenfreuden für thöricht und eitel, und in andern Stunden setzt er darein den Zweck seines Lebens. Was wir im Bisherigen auseinander gesetzt haben, wird noch klarer werden, wenn wir zur Beantwortung der Frage schreiten werden, welchen Zweck der Verfasser bei Abfassung seines Werkes im Auge hatte. Doch kann das Beigebrachte genügen, um zu zeigen, daß alle Gedanken Kohelets ächt Salomonisch sind und einer Geistes-

[1]) Sittenlehre p. 260. — [2]) Einl. II, p. 350.

richtung und Gemüthsstimmung entsprechen, in welcher Salomon am Ende seiner Tage sich befand. Hiezu vergleiche man die treffenden Worte Wangemanns: „Man sieht, wie thöricht die Einwendungen derer sind, die aus Salomons großer Pracht und Herrlichkeit und früherer Frömmigkeit den Schluß ziehen, daß ein Werk, dessen Verfasser eine solche innerliche Zerrissenheit und Zerfahrenheit bekunde, wie der Koheleth, nicht von Salomon herrühren könne. Wir sehen im Gegentheil, wie das Buch ein treuer Abdruck gerade eines Salomonischen Lebens, wie wir dasselbe so eben geschaut haben, ist, und wie man auf dem ganzen Gebiet der Geschichte des Reiches Gottes wohl außer dem tief gefallenen Salomon schwerlich eine einzige Persönlichkeit finden wird, in deren Munde jedes Wort des Koheleth so wirklich erlebte Wahrheit ist“ (pag. 61).

Im Prediger spricht ein schwermüthiger, lebenssatter, zweifelnder König; die Uebel des Lebens, die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit aller seiner Freuden drücken ihn schwer. Daß man hievon als einer ausgemachten Thatsache ausgehen darf, gestehen alle unsere Gegner zu, ja sie gehen sogar so weit und machen aus dem elegischen Ton, der in Koheleth herrscht, einen Schluß auf die gedrückte und niedergebeugte Stimmung des ganzen Volkes. Nun sagen wir, wenn aus dem Buche zu uns ein betagter Greis spricht, welchen seine innern und äußern Verhältnisse in Schwermuth und Unruhe versetzen, wie läßt sich dann anderseits aus dem Munde eines solchen Mannes der Theil des Buches erklären, welcher einen Reichthum von Sentenzen enthält, die wiederum nach gegnerischem Zugeständniß ächt Salomonisch aussehen? Man wendet ein, daß der Verfasser sich bemüht habe, nach der Denk- und Ausdrucksweise Salomons zu sprechen, ja sogar, daß er zu diesem Zweck Salomonische Schriften studirt habe. Hierin liegt gewiß ein gewichtiges Zeugniß dafür, daß man wirklich Salomonische Gedanken in dem Buch findet. Gesetzt, aber nicht zugegeben, daß die Einwendung der Gegner richtig sei, so darf man doch wenigstens so viel erwarten, daß der Verfasser an den Stellen, in welchen er sich als den Spruchdichter Salomon kenntlich machen wollte, nur solche Weisheitslehren aufgenommen hätte, die mit dem Gegenstand und Zweck seines Buches in enger Beziehung stehen, wenn er sich nicht des Vorwurfs der Planlosigkeit schuldig machen wollte. So viel ist nämlich sicher, daß manche Sentenzen in den Context eingestreut sind, die durchaus keinen integrirenden Theil der jeweils im Vorausgehenden oder Nachfolgenden behandelten Sache bilden. Allein die Voraussetzung, daß der Verfasser beflissen war, Salomonische Schriften nachzuahmen, wird durch die bezeichnete Geistesstimmung und Gemüthsbewegung desselben der Unhaltbarkeit und Falschheit überführt.

Wie ganz anders gestaltet sich die Sache bei der Annahme, daß Salomon das Buch verfaßt hat! Er war nämlich mit so reichlichen

Gaben für Spruchdichtung ausgestattet, daß die heilige Schrift von ihm rühmt, er habe 3000 Sprüche geredet. Daraus erklärt sich leicht, daß er bei Abfassung eines Werkes, welches nicht ausschließlich Gnomen enthalten sollte, seiner natürlichen Neigung doch so weit nachgab, daß er auch Wahrheiten in sentenziöser Form in seine Schrift niederlegte, die wohl einen allgemeinen, aber keinen speciell mit dem in Frage stehenden Thema zusammenhängenden Werth hatten. Dazu kommt, daß manche Gnomen in der That ein Probestück tief gehender Kenntnisse und großer Weisheit sind, so daß auch nach dieser Seite der Geist Salomons aus ihnen herausblickt. Man vergleiche hiezu die Ansicht von Renan: „Je croirai difficilement, pour ma part, qu'un poëme philosophique comme celui de Job, une idylle aussi passionée que le cantique des cantiques, une oeuvre d'un scepticisme aussi hardi (?) que le Kohéleth, aient pu être composé à une époque de décadence intellectuelle où l'on voit déjà percer les petitesses de l'esprit rabbinique. Avec leur ton dégagé et nullement sacerdotal... ces ouvrages sont à mes yeux des produits de l'époque de Salomon, moment si libre et si brilliant dans l'histoire du génie hébreu.“ [1])

§ 13.

In Koheleth spricht der historische und kein fingirter Salomon.

In ähnlicher Weise, wie die Beweiskraft der Ueberschrift durch Hinweisung auf die „*Σοφία Σαλομών*“ umgestoßen werden sollte, hat man auch versucht, dem für Salomon zeugenden Inhalt mit Hinweisung darauf, daß auch im Buch der Weisheit Salomon redend auftrete, seine Spitze abzubrechen. Dagegen machen wir für's Erste auf den großen Unterschied aufmerksam, der hervortritt in der Art und Weise, wie Salomon in dem einen und dem andern Buch sprechend eingeführt wird. Im Koheleth spricht Salomon vom ersten bis zum letzten Verse, während er im Buch der Weisheit nur im 9. Kapitel auftritt. Dazu bemerkt Cornelius a Lap. ganz richtig [2]), daß der Verfasser des letztern Buches durch Vorhalten des Salomonischen Beispiels den Ptolemäern in Erinnerung bringen wollte, auf welche Weise allein sie glücklich und segensreich regieren könnten. Der Inhalt ist ein sprechendes Zeugniß für Salomon als Verfasser, und von den frühesten Jahrhunderten bis heute haben Alle, die bei der Salomonischen Abfassung stehen blieben, sich Mühe gegeben, zu zeigen, daß in unserem Buch die Person und das Leben Salomons in den deutlichsten Farben gezeichnet seien. Daß die Väter und Gelehrten früherer Zeit, ehe man die traditionelle Ansicht über den Verfasser wankend machte, sich hauptsächlich auf dieses Beweis-

[1]) Hist. des lang. sem. I, p. 131. — [2]) Comm. in lib. Sap. p. 6.

mittel stützten, ist ganz natürlich und auch wohl begründet. Daß man aber in neuerer Zeit diesen Beweis führen will, ohne zugleich auf die gegnerische Einwendung näher einzugehen, die Worte Kohelets seien von einem Spätern Salomon in den Mund gelegt, um ihnen mehr Auctorität und Einfluß zu verschaffen, ist ein ungründliches Verfahren, da ja offenbar durch jene Behauptung das ganze Fundament des fraglichen Beweises untergraben wird. Unsere Gegner gestehen ja alle zu, daß in dem Buche Salomons Person gezeichnet werde. Vergl. Eichhorn (Einl. III. p. 254): „Müßte man bei den Aeußerungen des Buches stehen bleiben, so dürfte man es Salomon nicht absprechen [1])." Ist man nicht im Stande, den gedachten Einwurf zurückzuweisen, so wird durch Führung des Beweises aus dem Inhalt eigentlich nur dargethan, wie der Fingent seine Rolle möglichst gut durchgeführt habe. Allein jene Behauptung ist ganz unwahrscheinlich. Wir können uns auch auf den zwischen den Proverbien und Koheleth hervortretenden Unterschied berufen, der Manchen ein Beweis für die nichtsalomonische Abfassung Kohelets zu sein schien, und wir dürfen behaupten, daß der Verfasser, wenn er im Buch Koheleth Salomon als den aus dem Sinn und Geist der Proverbien bekannten königlichen Weisen sprechen lassen wollte, ihm andere Worte in den Mund gelegt hätte.

Das Buch Koheleth ist nämlich nicht so fast ein Zeugniß von großer Weisheit, wenigstens nicht von einer solchen, die den Ruhm Salomons als eines Weisen begründet, als vielmehr ein Zeugniß von Lebensüberdruß und Uebersättigung eines Mannes, der in den irdischen Genüssen Befriedigung gesucht, aber sie nicht gefunden hat. Der Hauptgrund des klagenden Tones, der in Koheleth herrscht, liegt darin, daß die Weisheit des Menschen für Lösung der Räthsel dieses Lebens unzulänglich ist. Dadurch gestaltet sich das Ganze zu einem Ruf, zu einem klagenden Gebet um weitere Offenbarung. Ein solches elegisches literarisches Product hätte die spätere Judenwelt niemals dem weisesten der weisen Könige unterschoben. Wir wollen damit den Lehren des Buches den Charakter der Weisheit durchaus nicht abstreiten, sondern nur behaupten, daß die spätere jüdische Tradition Nichts von einer solchen Weisheit Salomons wissen will, sondern ihn mit einem Glanz umgibt und immer so darstellt, als ob er das Ideal aller nur erreichbaren Erkenntniß und Wissenschaft gewesen wäre. Vergleichen wir nämlich, von vielen andern Fabeln irdischen Ruhms abgesehen, nur das, was uns Josephus berichtet, so werden wir bald einsehen, daß der Inhalt Kohelets durchaus nicht geeignet ist, Salomons Ruhm in dem Sinne zu erhöhen, in welchem die jüdische Sage ihn gerühmt wissen will: „*ὥστε τοὺς ἀρχαίους ὑπερβάλλειν ἀνθρώπους ... οὐδὲ μίαν γὰρ*

[1]) Cf. De Wette, Einl. § 284.

τούτων φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον ἀλλ' ἐν πάσεις ἐφιλοσόφησεν καὶ τὴν ἐπιστήμην τῶν ἐν αὐταῖς ἰδιωμάτων ἄκραν ἀπεδείξατο· παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεός καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεράπειαν τοῖς ἀνθρώποις· ἐπῳδάς τε οὖν συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλειπειν, οἷς ἐνδούμενα τὰ δαιμόνια, ὡς μήκετ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώκουσι καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεράπεια πλεῖστον ἰσχύει.“ [1])

Hieher kann auch die Bemerkung Bertholdts (Einl. V, p. 2237) genommen werden, welcher, wenn er die Ansicht zurückweist, daß Koheleth eine spätere Ueberarbeitung Salomonischer Aufsätze sei, sich also äußert: „In den Zeiten, in welchen der Ueberarbeiter gelebt haben muß, war Salomons Namen schon mit einem so dichten Heiligenschein umgeben, daß man es für eine Sünde gehalten haben würde, Aufsätze seiner Hand in eine andere Gestalt zu werfen.“ Vergleichen wir ferner, was in Eisenmengers „Entdecktes Judenthum“ I, p. 346 gesagt ist, daß nämlich die spätern Rabbinen trotz des geschichtlichen Zeugnisses sich mit aller Kraft dagegen sträubten und wehrten, die Abgötterei Salomons anzunehmen, weil einmal dieser König nicht nur als Ideal der Weisheit, sondern auch der Tugend gelten sollte, wie können wir dann begreifen, daß ein späterer Jude den Salomon in einem Buche auftreten und selbst seine Verirrungen bekennen läßt? Uebergeht ja selbst der Chronist die Fehltritte Salomons mit Stillschweigen, obgleich er sich in den 9 ersten Kapiteln des 2. Buches ziemlich ausführlich über Salomon verbreitet und Manches wieder aufnimmt, was schon in den frühern Geschichtsbüchern zur Darstellung gekommen war. Gewiß machen diese Thatsachen es höchst unwahrscheinlich, daß man in späterer Zeit Salomons Person benützte und als Organ gebrauchte, derartige Klagen aussprechen zu lassen, wie uns solche im Buch Koheleth aufbewahrt sind.

Aus noch andern Gründen ist diese Ansicht durchaus unzulässig. Angenommen, es habe eine Unterschiebung der Person Salomons stattgefunden, so stellt Glaire zwei allein mögliche Fälle auf. Entweder habe der Verfasser bei Veröffentlichung des Buches Anspruch darauf gemacht, daß sein Buch als ein Salomonisches betrachtet werde, oder aber er habe Salomons Namen nur deshalb gebraucht, um seinen Worten größeres Gewicht beizulegen. Was folgt nun aus dem einen oder andern Fall? Ersteres angenommen, so war der Verfasser ein Lügner und Betrüger, von dem Glaire mit Recht sagt: „dont la nation juive n'aurait jamais voulu insérer le livre parmi ses Écritures canoniques.“ Im zweiten Fall ließe sich die allgemeine Annahme der Salomonischen Autorschaft durchaus nicht erklären. Conf. Glaire: „dans le second cas, on

[1]) *Jos. Flav.* Antiqq. 8, 2.

a dû savoir dans les commencements même, que cet ouvrage n'était pas de Salomon, et par conséquent on n'a jamais dû croire aussi universellement et aussi unanimement qu'on l'a fait, qu'il était sorti de la main de ce prince." (l. c. p. 47.)

Wir glauben auch nicht, daß es dem Verfaſſer kanoniſcher Bücher geſtattet war, ſeinem Werk einen fremden Namen an die Stirne zu ſetzen; wenigſtens kann das Gegentheil unſerer Anſicht durch kein einziges Beiſpiel beleuchtet werden, indem das Buch der Weisheit, wie bereits gezeigt wurde, keine genügende Analogie bietet. Schon mehrere ältere Theologen haben auf die gedachte Weiſe argumentirt, wurden aber gegneriſcher Seits wegen Anwendung des Inſpirationsbegriffs bei wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen hart angefallen. Ja Elſter glaubt gerade hierin den Grund von dem unwiſſenſchaftlichen Verfahren der mittelalterlichen Theologen ſuchen zu dürfen, daß ſie ſo ſtreng am Inſpirationsbegriff feſthielten. Wie ganz anders dachten in dieſer Beziehung ältere Proteſtanten! Daher möge in Betreff des in Frage ſtehenden Punktes eine Stelle von Calovius hier Platz finden: Num ergo *ψευδεπίγραφον* scriptum quoddam vel alienum falsumque titulum prae se ferentem Spiritui Sancto auctori tribuere permittit pietas? Quae aliam personam falso assumentem aut mentitum enarrare, ac si abs se facta, sibique tribuere idque in scripto *θεοπνεύστῳ*, ecquis pius sibi persuaderi patietur [1]). In neueſter Zeit ſind es wiederum Proteſtanten, die in ähnlicher Weiſe wie Calovius ſich über den fraglichen Gegenſtand äußern. Wir laſſen ihre Worte folgen, weil ſie uns ein wichtiges Zeugniß dafür zu enthalten ſcheinen, daß Einige bereits einſehen, wie durch das Verfahren der negativen und zerſetzenden Kritik ſchließlich der Wahrheit doch nicht gedient wird. Wangemann ſagt: „Die Tragweite des geſammten Zugeſtändniſſes des jüdiſchen und chriſtlichen Alterthums iſt größer, als es auf den erſten Anblick ſcheinen könnte. Denn darüber ſind ſämmtliche Ausleger einig, daß der Verfaſſer des Werkes wenigſtens ſelbſt als Salomon hat reden wollen. Wenn derſelbe nun irgend ein unbedeutender Menſch etwa zur Zeit des babyloniſchen Exils oder bald nachher geweſen iſt, der ſeine Schrift für ein Werk des Salomon ausgegeben hat, um ihr mehr oder leichtern Eingang zu verſchaffen, ſo war er, man mag ſich drehen und wenden, wie man will — ein Lügner, und einen Lügner braucht Gott der Herr nicht, um ein kanoniſches Buch zu ſchreiben. Alle die verſuchten Ausreden, als ſei mit dieſer Annahme ja nicht ein abſichtlicher Betrug nothwendig verbunden, als könne der Verfaſſer ja einfach nach der Weiſe ſeiner Zeit den Namen des Salomon fingirt haben, ſo daß jeder Leſer von vorneherein doch gewußt habe, was er von dieſer Fiction zu halten habe, ändern an

[1]) Comm. in Eccles. praefat.

dem Sachbestande gar Nichts. ... War also Salomon, der das ganze Buch hindurch allezeit gerade von seinen Erlebnissen und Unternehmungen, gerade aus seiner persönlichen Erfahrung heraus redet, nicht der Verfasser: so kann man das Buch allerdings für ein mehr oder weniger gelungenes Lehrgedicht, oder für einen geistvollen Wechselgesang, oder für was man will, halten, nur nicht für ein kanonisches Buch des alten Bundes, nicht für eine Offenbarung des lebendigen Gottes. Ist aber einmal eine Lücke in den Kanon gerissen, wo ist dann Aufhaltens? Würde nicht ein Pseudo-Koheleth das gewichtigste Argument sein in den Händen derer, die auch einen Pseudo-Jesaias, einen Pseudo-Moses, einen Pseudo-Sacharja, ja einen Pseudo-Paulus und einen Pseudo-Petrus und Pseudo-Johannes statuiren? Würden sie nicht in diesem einen Zugeständniß ein δός που στῶ haben, von welchem aus sie uns die Aechtheit des ganzen Kanon aus den Angeln zu heben versuchen könnten?" (p. 17.) Aehnlich Hölemann: „Wie kann man bei so ausdrücklicher und einleuchtender Angabe des Verhältnisses, worin hier die Persönlichkeit des Verfassers zu seinem Werke und gerade zu diesem Inhalt und Ergebniß desselben steht, die grundsätzliche Bedeutung dieser wahrhaft authentischen Unzertrennlichkeit von Schrift und Autor logisch übersehen? Und wie mag Jemand erst vom Standpunkt des Glaubens an die Wahrheit und Offenbarung der Schrift die einzige mögliche Urheberschaft Salomons leugnen? Was ist das anders, als rationalistischer Weise directe Aussagen der heiligen Schrift ignoriren und eben damit diese unzuverlässig machen? Denn etwa einen andern Verfasser mit Salomons Auctorität sich kräftigen und mit dessen höherem Standpunkt seinen eigenen Erfahrungen Glaubhaftigkeit sichern wollen zu lassen, heißt ihm die Glaubwürdigkeit entziehen, und nicht nur in diesen Aussagen ihn der „Fiction" beschuldigen, sondern auch sein ganzes Lebensresultat vernichten, weil er es, eben durch jene Fiction geständig, nicht in dem Umfange und Grade haben konnte, als eben nur ein König in Israel, und nur ein so reicher und so weiser König es haben und geben konnte!

Mit solchem Truge und Selbstbetruge, den wir schon von sittlicher und pädagogischer Seite nimmermehr „blos als eine arglose Fiction, als eine didactische Einkleidungsform betrachten [1]) könnten, wohl gar noch den Gedanken an Inspiration verbinden, dünkt uns Blasphemie" (p. 35).

Betrachtet man noch die psychologische Seite des Verfassers, dann kann nach unserm Dafürhalten kein Zweifel mehr darüber herrschen, ob Salomon wirklich selbst rede, oder ob er nur redend eingeführt werde. Es ließe sich nämlich das Hin- und Herschwanken, Erwägen, Zweifeln, überhaupt der skeptische und untersuchende Charakter des Buches nicht begreifen. So viel kann als fest stehend angenommen werden, daß dem

[1]) Knobel 89.

Fingenten, wenn er durch Vorschützen des Namens Salomons seinen Lesern mehr imponiren wollte, nur ein belehrender Zweck beigemessen werden kann. Nun kann man zwar annehmen, daß ein der Salomonischen Zeit fern stehender Schriftsteller sich des Namens Salomons bediente, um Weisheitslehren vortragen zu lassen, dagegen erscheint uns die Ansicht als ganz unzulässig, daß Salomons Person von einem Spätern gebraucht wurde, um den Ton der Klage über Eitelkeit alles Irdischen anzuschlagen, und um mittelst mühsamer und unerquicklicher Untersuchungen sich zu einem Resultat hindurchzuwinden, welches gar nicht befriedigend lautet. Der Haupttheil der Weisheit des Buches ist mehr fragend, suchend, abwägend, so und so wendend, als absolut und dogmatisch abgefaßt, sagt Kleuker.

Ferner ist allerseits zugestanden, daß der Verfasser die Wahrheit dessen, was er beklagt, wenigstens theilweise zur Genüge an sich erfahren hat und somit aus einem von Trauer und Schmerz gebrochenen Herzen spricht. Im andern Falle würde sich das Entstehen des Buches gar nicht erklären lassen. Steht dies fest, so ließe sich fragen, wie der Verfasser seine eigenen Verhältnisse, die ihn in eine so elegische Stimmung versetzten, vergessen und sich so ganz in die Lage Salomons versetzen konnte, der sich in ganz andern Verhältnissen befand und Jahrhunderte vor dem angenommenen Verfasser gelebt haben soll.

Blicken wir noch auf die verschiedenen Ansichten derer hin, welche eine Fiction annehmen, so sehen wir abermals, daß uns die größte Unsicherheit, Schwankungen und einander direct entgegenstehende Meinungen und Vermuthungen begegnen. So viel ist sicher, daß das Leben und Thun Salomons bis ins kleinste Detail sehr richtig geschildert ist. Daraus wird nun mit Recht ein Schluß auf die große Kunstfertigkeit des Fingenten gemacht. Allein derselbe Künstler soll sich auch an einigen Stellen als sehr ungeschickt gezeigt haben, weil er den Betrug durchblicken lasse. „Quapropter plurimi illum socordem negligentemque fuisse censuerunt [1])."

Andere meinen, es sei ihm bei allem sorgsamen Streben, die Fiction zu verdecken und die angenommene Rolle consequent fest zu behalten, nicht ganz gelungen. Eichhorn dagegen ist der Ansicht, „daß der Verfasser sich nicht kenntlich machen durfte, noch konnte, um die Täuschung nicht zu hindern, die er durch seine Dichtung bewirken wollte. Inzwischen gelang es ihm doch nicht, das, was zu seiner Fiction ganz nothwendig gewesen wäre, auch sein Zeitalter zu verleugnen, um die gewünschte unschuldige Täuschung vollkommen zu erlangen. Seine Sprache verräth seine Jugend." Einl. V, p. 2266. Bruch dagegen meint, daß er jeden Augenblick aus der Rolle falle, die er spielen wollte. Wer sieht nicht

[1]) Bernstein p. 39.

den Widerspruch, in welchen die Vertheidiger dieser Ansicht sich verwickeln? Auf der einen Seite will man die größte Kunst, auf der andern Nachlässigkeit und Unschicklichkeit entdeckt haben. Bei diesem Sachverhalt und weil einmal die Fiction beibehalten werden soll, gehen Andere zu der Ansicht über, die sich ihnen noch als einziger Ausweg darbietet, daß nämlich Koheleth an den besprochenen Stellen seine Fiction habe durchblicken lassen wollen, und eben dadurch erweise er sich als ein scharfer und kunstsinniger Schriftsteller. Allein, wenn dies seine Absicht gewesen wäre, so hätte er sie schlecht erreicht; und wir schwanken, ob wir ihn dann als einen zu kunstfertigen oder als einen ungeschickten Schriftsteller bezeichnen sollen, da ja nicht nur alle vorchristlichen, sondern auch 17 Jahrhunderte nach Christus darüber hingehen mußten, ehe seine Absicht erkannt worden ist. Wenn Koheleth nicht hätte als Salomon gelten wollen, so hätte er unzweideutige Anzeichen geben müssen und nicht solche, die sich alle ganz gut, wie wir sehen werden, aus Salomons Mund selbst erklären lassen. Es darf so lange keine Fiction angenommen werden, als nicht die zwingendsten Gründe dazu vorliegen. Beim Buch der Weisheit sind solche vorhanden; ebenso kann bei den Dialogen Platos, in welchen Sokrates redend eingeführt wird, oder wenn Cicero seine Worte dem weisen Cato in den Mund legt, kein begründeter Zweifel über den Verfasser obwalten.

Zu demselben Resultate gelangen wir auch, wenn wir uns eine richtige Vorstellung von dem Entstehungsgrund und Zweck des Buches machen. Aus der unten ausführlicher darzustellenden Zweckbeziehung Kohelets müssen wir hier wenigstens so viel vorausnehmen, daß die ganze Schrift die naive Darstellung der wechselnden Gemüthsstimmungen und Reflexionen des Verfassers, des ganzen psychologischen Processes ist, welchen er durchgemacht hat. Hier allein liegt nach unserer tiefsten Ueberzeugung die richtige Auffassung des Buches Koheleth; jeder wird ihr das Wort reden müssen, der nur einigermaßen den Geist des Buches versteht. Wangemann nennt das Buch einen Niederschlag Salomonischen Lebens. Hat man aber einmal in der Annahme der gewiß ganz richtigen Vorstellung vom Entstehungsgrund des Buches festen Fuß gefaßt, so muß man nothgedrungen nur Salomon als Verfasser annehmen. Das Buch kann doch nicht der Reflex des innern Lebens eines unter dem Druck und Zwang heidnischer Herrschaft zur Zeit des Exils lebenden Israeliten sein und zugleich das Leben Salomons in seinen feinsten Zügen ausmalen. Damit fällt auch jeder Grund zur Annahme weg, daß dem Buch durch einen allgemein verehrten Namen aus dem goldenen Zeitalter des hebräischen Staates mehr Ansehen und Gewicht verschafft werden sollte.

Dürfte nach diesen Bemerkungen die Annahme einer Fiction und Unterschiebung der Person Salomons als unhaltbar und verwerflich

erſcheinen, ſo haben wir die Beweiskraft des Inhaltes gerettet und ſehen keinen Grund mehr, die Abfaſſung des Buches durch Salomon noch in Abrede zu ziehen, da ja das Buch ſelbſt ſich ihm zuſchreibt und eine Fiction des Namens nicht denkbar iſt.

Sollen wir nun noch den Nachweis liefern, daß im Inhalt des Buches Salomons Leben und Perſon geſchildert wird?

Davids Sohn, König von Iſrael, in Jeruſalem wohnend, iſt der durch ſeine Weisheit (1 Reg. 3, 12; 4, 29 ff.; 5, 12; 10, 1 ff.; 2 Chron. 9, 11 ff.; cf. Kohel. 1, 16, 17; 2, 3, 9, 12, 15), durch ſeine Reichthümer (1 Reg. 3, 13; 10, 5 ff.; cf. Kohel. 2, 7; 8, 25), ſeine Bauten 1 Reg. 5 ff., cf. Koh. 2, 4—20, durch ſeine Abfaſſung vieler Denkſprüche (1 Reg. 4, 32; 10, 1. Prov. 1, 2. cf. Koh. 10, 11; 12, 9) berühmte, in Genüſſen ſchwelgende (1 Reg. 10; cf. Koh. 2, 10, 25), aber durch ſeinen Luxus und durch ſeine Weiber auf Abwege gebrachte (1 Reg. 11, 4; Neh. 13, 26. cf. Koh. 7, 27) Salomon. Als dieſer will der Sprechende gelten, wie das auffallend gehäufte „Ich" (אנכי אני) beweiſt.

Er iſt der Handhabung des Rechts beſonders zugewandt (Koh. 3, 16—18; 4, 1—3; 5, 7; 8, 10—14; 9, 15. cf. 1 Reg. 3, 16 ff. u. ſ. w.).

Kurz alle charakteriſtiſchen Merkmale, die der Prediger von ſich angibt, paſſen für den königlichen Weiſen, zum Theil nur für ihn; ebenſo die Betrachtungen und Lebensregeln, die im Buche vorkommen, und die Beweismittel.

Cf. les Messieurs de Post-Royal dans les avertissements: „Il (sc. Salomon) parle avec tant d'étenduë de cet excès, avec lequel il s'est abandonné à toutes sortes de délices, et il en temoigne tant de mépris, qu'on se porte aisement à croire, qu'il n'a représenté avec tant de force de vanité de tout ce, qu'il y a de plus grand et de plus agréable dans le monde, qu'après, qu'il en a lui même reconnu le néant et le péril par la malheureuse expérience, qu'il en a faite.

Hören wir zum Schluß noch etliche Stimmen älterer Commentatoren [1]):

Pineda: „Res certa ex ipsis illius libri titulo, initio, sententiis, quae omnia Salomonica sunt, et Salomonem ipsum loquentem repraesentant. Praeterea vero in reliquo libro ea de se praedicat auctor, quae si a Salomone discesseris, in alium cadere possunt neminem." (Praefatio.)

Witſius: „Oportet sane auctorem mortalium omnium mendacissimum esse, nisi Salomo sit. Quis enim praeter eum filius David et rex Hierosolymis fuit? Quis tantis fuit instructus opibus,

---

[1]) Cf. v. Oſſen l. c. p. 24 ff. und Scholz, Einl. 3, p. 171—175.

ut grandia ista opera perficeret, quibus auctor hic suo se indulsisse animo testatur? quis in tantam potentiam et sapientiam excrevit, ut praecesserit omnes, quotquot ante ipsum Hierosolymis fuere? Quae omnia ita Salomoni propria sunt, ut in nullum alium transcribi queant." (miscell. sac. tom. I lib. 1 p. 227.)

Carpzov: „Accedit signatissima per universum librum Salomonis delineatio, tam vivis expressa coloribus, ut in neminem hominem, praeterquam regem nostrum quadret. Solus ipse est vere et sine exemplo magnus, qui immensis opibus gaudens rebusque tamdiu usus secundis, tam splendida exstruxit aedificia, vineas plantavit, arbores hortosque sevit, piscinas paravit, omnis generis voluptates delibavit .... rerum denique usu et peritia omnes regni tam antecessores, quam successores longo post se intervallo reliquit." (p. 208.)

Calmet: „Hoc sibi nomen (sc. Koheleth) in toto libro usurpat Salomon, iisque se notis indicat, quae uni ipsi conveniunt, uti titulo verba Ecclesiastae filii David regis Israel. Opera sua, divitias, aedificia, scripta pariter et maxime parabolas non silet. Sententiosus ejus stilus ubique regnat, seque praecedentium omnium qui Jerosolymis fuerunt, sapientissimum ditissimumque perhibet; quibus omnibus dubitatio de illo universa subducitur." (proleg. in Eccl.)

§ 14.

Der Verfasser fällt nicht aus der Fiction.

Hiezu werden von Knobel, Elster Ewald, Hitzig u. a. Stellen herbeigezogen wie 1, 12: „Ich war König in Jerusalem:

הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלָם

In diesen Worten soll sich der Verfasser sogar in doppelter Weise als einer spätern Zeit angehörig erweisen. Erstens soll der Zusatz „in Jerusalem" überflüssig sein, weil er nur nach der Theilung des Reiches einen Sinn habe, und zweitens sei das Präteritum הָיִיתִי auffallend. Der erste Einwurf findet seine Widerlegung schon darin, daß sich in der Aufschrift der Proverbien dieselbe Bezeichnung findet. Auch 2 Reg. 12, 7 sagt Gott von David, daß er ihn zum König in Israel gesetzt habe. Hieraus will doch Niemand beweisen, daß David nach der Trennung des Reiches regiert habe. Bezüglich des zweiten meint Knobel: „Salomon, der bis zu seinem Tod König war, konnte nur immer sagen: ich bin König. Deutlich verräth sich hierin der spätere Verfasser, für welchen der längst verstorbene Salomon allerdings ein gewesener König war." Wir dagegen glauben, daß Alle, welche dies behaupten, auch ganz deutlich Unkenntniß mit dem hebräischen Sprachgebrauch verrathen, denn

an sehr zahlreichen Orten findet das Präteritum Anwendung bei Zuständen oder Ereignissen, die zwar in die Vergangenheit fallen, aber bis in die Gegenwart herein fortdauern; conf. Gen. 32, 11; Ex. 2, 22; Ps. 71, 7; 73, 22; Job 11, 4; 19, 5. Lassen wir zum Ueberfluß diese Einwendungen noch durch Hengstenberg widerlegen: „Das Präteritum bietet in der That keinen Beweis dar gegen Salomon als Verfasser des Buches, ebenso, wenn man die Abfassung in späterer Zeit anerkennt, keinen Beweis dafür, daß der Verfasser aus der Fiction fällt. Da das Präteritum so oft in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit bezeichnet, so bemerkt mit vollem Recht die Berleb. B.: „Ich Prediger bin König gewesen bis daher und bins noch: dem es daher an Gelegenheit nicht gemangelt hat, etwas zu versuchen und zu erfahren." Ja wir glauben als sicher annehmen zu dürfen, daß ein Fingent die Form הָיִיתִי gewiß nicht gebraucht hätte. Hitzig nimmt an der Stelle 1, 16 Anstoß, wo es heißt, „ich habe Alle, die vor mir zu Jerusalem waren, an Weisheit übertroffen", und meint: „Wenn der Verfasser auf die alten heidnischen Könige Bedacht nimmt, so hat dies offenbar etwas Unbequemes; und es scheint sich in der Wendung der spätere nicht sehr geschichtskundige Verfasser zu verrathen, dem eine Reihe von Königen seit Salomo vorlag.[1])

Auch diesen Einwurf hat Hengstenberg nicht nur aufgegeben, sondern ganz richtig widerlegt. Die Vergleichung mit heidnischen Königen kann man nicht unbequem finden, wenn man Stellen ins Auge faßt, wie 1 Reg. 3, 12, wo der Herr zu Salomon spricht: „Siehe, ich gebe dir ein weises und verständiges Herz, daß deinesgleichen nicht war vor dir..." und 1 Reg. 5, 10: „Und es ward größer die Weisheit Salomons, als die Weisheit aller Söhne des Ostens und als alle Weisheit Aegyptens" (conf. 1 Reg. 5, 11 und 14, dann 1 Reg. 10, 23 u. 24). Letztere Stelle 10, 24: „Und es ward der König Salomon groß vor allen Königen der Erde an Reichthum und Weisheit", kann auch zeigen, wie nichtig der Einwurf Knobels in Bezug auf die Stelle Koh. 2, 7 ist, wenn er meint: „Es möchte wohl kaum ein Hebräer auf den Gedanken gekommen sein, seine theokratischen Könige in eine Reihenfolge mit den kanaanitischen Königen zu stellen und mit denselben zu vergleichen" (pag. 142).

Der Verfasser des Buches der Könige hat sicher Salomon nicht in eine Reihenfolge mit heidnischen Königen stellen wollen, und doch scheute er sich nicht, in der angezogenen Stelle seinen Reichthum mit den Schätzen heidnischer Großen zusammenzustellen. Dagegen hält Hengstenberg doch auch andere Stellen fest, von welchen seine Vorgänger behaupten, daß der Verfasser aus der Fiction gefallen sei. Zu der Stelle 12, 9 „und

[1]) Cf. Hitzig l. c. p. 119 und Knobel p. 79.

weil der Prediger weise war, lehrte er das Volk" bemerkt Hitzig (p. 119 u. 216): „der wirkliche Verfasser spricht von dem fictiven (Salomon) in der 3. Person und als von einer der Geschichte angehörenden Person, und scheint sich von ihm zu unterscheiden." Hiezu bemerkt auch Hengstenberg: „denn von Salomon überhaupt war es überflüssig zu sagen, daß er ein Weiser war und das Volk Weisheit lehrte, pag. 8; und pag. 261 sagt er: „Solches Lob würde nach dem, was von Salomons Weisheit 1 Reg. 5, 9—11 gesagt ist, ziemlich frostig sein." Soll nun wirklich der Verfasser in diesen Stellen darauf verzichten, mit Salomon identisch zu sein? Mehrfach wird in unserem Buch von Koheleth in der dritten Person gesprochen, 1, 2; 7, 27 etc., was nach der Ansicht von Reusch um so eher geschehen konnte, als Salomon sich eben nicht mit seinem eigentlichen, sondern mit einem symbolischen Namen bezeichnet hat. Derselbe Gelehrte bemerkt auch weiter: „David sagt in der Stelle 2 Reg. 23, 1: „Es weissagt David, der Sohn Isai's, und es weissagt der Mann, der oben gestellt ward, der Gesalbte des Gottes Jakobs und lieblich in Hochgesängen Israels." Wenn es hier nicht „überflüssig" war, zu sagen, daß David ein Liederdichter war, warum sollte es in unserm Buch überflüssig sein, von dem Verfasser zu sagen, daß er ein weiser Lehrer war?[1]) Nach Hitzig verräth sich endlich der eigentliche Verfasser in solchen Stellen, „in denen er seine überschwengliche Weisheit hervorhebt; eine solche Selbstbezeichnung wäre unweise. Also benennen mochte Salomon ein Anderer, auf den er den Eindruck überschwenglicher Weisheit gemacht." Knobel sagt zu diesen Stellen: „Das wäre Anmaßung, so was könne kein Verfasser von sich sprechen."[2]) Dagegen ist zu erwiedern, daß der Fall gar nicht vereinzelt steht in den heiligen Büchern, wo ein Verfasser über sich Lobendes sagt. Man vergleiche Stellen wie Num. 12, 3, 7; Exod. 11, 3. Anderseits spricht Koheleth auch wieder so demüthig und bescheiden von seiner Regierung, daß Jahn und eine große Anzahl Nachsprecher in dem Buch eine Satyre auf Salomon erblicken wollen.

III. Abschnitt.

Die geschichtlichen Züge sprechen für und keineswegs gegen Salomons Autorschaft.

§ 15.

Ein Wort über historische Exegese überhaupt und ihre Anwendung auf Koheleth insbesondere.

Unsere heutige exegetische Methode läßt sich füglich als die historisch-philologische bezeichnen. Sowohl die Anwendung der Philologie, als

[1]) Cf. Quartalschrift 1860, p. 438 u. 439. — [2]) Knobel l. c. p. 75.

auch insbesondere eine geschärftere Geschichtsbetrachtung, wonach die einzelnen Bücher als Producte einer eigenthümlich beschaffenen Zeitlage erscheinen, sind nicht nur berechtigt in der biblischen Wissenschaft, sondern auch vom größten Nutzen. Man müßte absichtlich der Wahrheit das Auge verschließen, wenn man die großen Fortschritte verkennen wollte, welche die Exegese durch historisch-philologische Behandlung gemacht hat. Namentlich hängt das Verständniß der neutestamentlichen historischen Bücher größtentheils von eingehender Kenntniß der zeitgenössischen Geschichte der Juden ab.

Aehnlich müssen im A. T. die Propheten behandelt werden. Jeder Prophet gibt mit seinem Buch ein Stück Geschichte seiner Zeit, und seine Orakel bleiben vielfach unverstanden, so lange man die Zeitbedürfnisse nicht kennt, für welche sein prophetisches Wort ein Heilmittel sein soll. Also die historische Exegese ist auch im A. T. berechtigt. Dabei sind selbst die didactischen Bücher nicht auszunehmen, nur hängt deren Verständniß, wie die später folgende Auseinandersetzung zeigen wird, weniger von der Kenntniß der politischen Lage und des religiös-sittlichen Zustandes der Juden in ihrer Entstehungszeit, als vielmehr von eingehender Berücksichtigung der fortschreitend sich entwickelnden Heilsökonomie, mit einem Worte, von der Geschichte der biblischen Offenbarung ab. [1])

Ich schicke diese Bemerkung voraus, um mich dem Vorwurf zu entziehen, als ob ich die historische Exegese in ihrem Recht schmälern wollte. Zweifelsohne wäre ich diesem Vorwurf verfallen, da ich im folgenden ein exegetisches Gebahren, das sich historisch nennen will, absolut verwerfen muß. Das sind arge Ausschreitungen und grobe Verstöße gegen alle Regeln einer gesunden geschichtlichen Exegese, wenn man in einem didactischen Buch den einzelnen Aeußerungen immer Beziehungen auf eine bestimmte Zeit geben will. Auf dieses Feld hat sich die neuere Kritik, namentlich Hitzig und Hengstenberg bei unserm Buch begeben, aber damit auch der größten Willkür und subjectiven Deutung Thür und Thor geöffnet und den heiligen Charakter eines canonischen Buches auf's Tiefste verletzt. Wohl kann man in der Regel bei jedem Schriftsteller ein doppeltes Bewußtsein unterscheiden, das gewöhnliche, von localen und temporären Bedingungen beherrschte, und ein durch Nachdenken vermitteltes, allein bei Koheleth wird ersteres fast ganz vermißt, indem es in der Betrachtung der gesammten menschlichen Verhältnisse, sowie in dem Ausdruck seiner individuell persönlichen Gemüthsverfassung aufgegangen ist. Unser Buch hat einen ganz allgemeinen und keinen historischen Charakter, es will die äußern oder innern Zustände einer Zeit oder eines Volkes ebenso wenig schildern, als die Sprüchwörter oder das Buch Hiob ein Bild von ihrer Zeit zu zeichnen beabsichtigen. Wie wenig in den Werken didactischen Charakters in der hebräischen Literatur

[1]) Wangemann l. c. p. 201.

die jeweiligen Zeitverhältnisse durchblicken, kann uns auch eine Betrachtung des Buches Sirach zeigen, das ganz sicher in einer Zeit entstanden ist, in welcher das jüdische Volk jeder Selbstständigkeit entbehrte und manche Bedrängnisse von Seite Fremder zu dulden hatte; aber dessenungeachtet wird uns ebenso wenig eine Spur von Andeutungen über die damalige Zeitlage gegeben, als in den Proverbien das Salomonische Zeitalter charakterisirt ist. Dies haben auch in der That mehrere unparteiische Kritiker anerkannt, wie z. B. Hävernik, dessen Zeugniß in unsern Augen um so höhern Werth hat, als seine Ansicht über den Verfasser des Buches von der unsrigen abweicht. Er sagt: „Vieles, was Knobel und Hitzig im Munde Salomons noch unpassend finden, beweist wenig oder gar Nichts, indem ja Salomon nicht nur von sich und seinen persönlichen Erlebnissen zu reden brauchte, sondern als Weiser mit prüfendem und forschendem Blick Gegenwart und Vergangenheit betrachten und darüber philosophiren konnte;“ [1]) und p. 447 meint derselbe, es dürfe nicht verkannt werden, daß der Prediger die vielen bittern und schweren Erfahrungen, die er zur Begründung seiner Ansicht darlegt, nur zum kleinsten Theil selbst erlebt, sondern hauptsächlich aus der denkenden Betrachtung der ganzen Geschichte seines Volkes abstrahirt habe. Auch Oehler bezeugt es uns, wenn er sagt: „..... daß die drei Hauptdenkmäler der alttestamentlichen Weisheit, die Sprüche, Hiob und Koheleth auf die theokratischen Institutionen und die Geschichte des Volkes direct fast nirgends Rücksicht nehmen.“ [2]) Selbst Berthold hat unserer Ansicht das Wort gesprochen: „Im Ganzen ist das Buch gnomenartig, und Gnomen, wenn sie auch individuelle oder specielle Veranlassung hatten, gehen immer auf das Generelle. Am meisten wird gefehlt, wenn man sie an Zeitereignisse, von denen die Urheber umgeben waren, kettet. Der Sittenlehrer verläßt den Standpunkt der Zeit, in welchem er mit seiner Person steht und versetzt sich in Umstände und Verhältnisse, die er entweder blos aus der Erinnerung kennt, oder die er sich nur fingirt.“ [3]) Dieses Verfahren ist aber auch durch den Inhalt unseres Buches gerichtet, in welchem jede, auch die leiseste Andeutung vermißt wird, als beabsichtige der Verfasser die Richtungen seiner Zeit und seiner Umgebung zu critisiren, oder auch nur dieselben zum Ausgangspunkt seiner Speculation zu wählen; in welchem vielmehr von Anfang bis zu Ende Alles, was Salomon vorbringt, als aus seiner eigensten persönlichen Lebenserfahrung entsprossen hingestellt wird. Des Verfassers Tendenz war nicht, aus der Anschauung seiner Zeit abstrahirte Wahrheiten zu bieten, sondern er hat vielmehr aus dem Centrum seines Ich, seines vielbewegten Lebens heraus, seiner eigenen Herzenserfahrung die Erlebnisse und Resultate als ein Reuiger zum Nutzen und Frommen Anderer in einer Recapitulation zu-

[1]) Einl. III, p. 457. — [2]) Grundzüge alttestamentl. Weisheit p. 3. — [3]) Einl. V, p. 2219.

sammenfassen wollen.[1]) Die gedachte Auffassung findet nicht nur bei unserm Buch keine Anwendung, sondern die Salomonische Weisheit im Ganzen und Großen ist der Art, daß sie nirgends Rücksicht auf die jeweilige Zeitlage nimmt; sie trägt den Charakter des Universellen. Die Mosaischen Worte haben öfters die Form eines bürgerlichen Gesetzes; David drückt seine Empfindungen in begeisterten Liedern und Gesetzen aus; die Propheten schlagen den Ton der Strafe und Mahnrede an, oder aber verbinden im Anschluß thatsächlicher Verhältnisse tröstliche Verheißungen. Wenn demnach die Mosaischen, Davidischen und prophetischen Schriften eine nationale, locale und temporäre Farbe tragen, so sind dagegen die Salomonischen über diesen Standpunkt hinausgehoben und von einem andern Geist getragen, der in Erfahrungen, Beobachtungen, practischer Lebensweisheit, Reflexionen über menschliches Loos und Menschenbestimmung seinen Ausdruck findet.[2]) Steht dies fest, so haben die im Folgenden anzuführenden Einwendungen schon bedeutend an Gewicht verloren.

§ 16.

Die historischen Züge Kohelets im Einklang mit der Salomonischen Zeit.

Aus dem Vorhergehenden dürfte klar geworden sein, daß beim Prediger von der Erklärung, wonach einzelne Stellen immer auf ganz bestimmte Zeitverhältnisse gedeutet werden, nur in ganz beschränktem Maß Gebrauch gemacht werden kann. Anders freilich würde sich die Sache verhalten, wenn der historische Hinweis auf eine spätere Zeit im Prediger ganz zwingend wäre, und gar keine Stellen sich fänden, die eine frühere Entstehungszeit postuliren. Allein wir befinden uns keineswegs in der precären Lage, historische Fingerzeige auf Salomons Zeit zu vermissen, sondern können deren eine Reihe aufzählen. Da dieselben einfach und klar sind und keiner exegetischen Vergewaltigung bedürfen, so haben sie gewiß für uns ebenso viel Beweiskraft, als alle erzwungenen für sich beanspruchen, obgleich wir fest überzeugt sind, daß das Buch wegen seines didactischen Inhaltes ganz gut ein Product der Salomonischen Zeit sein könnte, wenn sich auch keine historischen Haltpunkte darin finden ließen. In dieser Beziehung finden sich eine Menge Vorarbeiten. Wir weisen hin auf die Werke eines Pineda, Carpzov, Rambach, Scholz, Essen u. a. m. Alle genannten Männer haben sorgfältig die geschichtlichen Fingerzeige des Predigers zusammengestellt und genau die Züge wieder gefunden, mit denen in den Büchern der Könige das Gemälde der Salomonischen Zeit fixirt ist. Da treffen wir Tempelbesuch Koh. 4, 17; 9, 2, Dar-

[1]) Cf. Wangemann, Der Prediger Salomonis. — [2]) Cf. Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu I, p. 236.

bringung von Opfern 4, 17, Leistung von Eiden 8, 2, genaue Beobachtung des Mosaischen Gesetzes 5, 1—5, Regsamkeit auf dem Gebiete der Literatur 6, 11; 12, 12, die alle Verhältnisse des Lebens und Strebens Salomons zu umfassen suchte. Wir finden auch sittliche Verderbtheit 5, 9, Willkür und Pflichtvergessenheit der Beamten 10, 16; 10, 15—19, 3, 16. Wie war es anders möglich, nachdem das Herz Salomons durch ausländische Frauen bethört war? Verdrehung des Rechts, Ränke und Cabale finden sich zwar überall, nirgends jedoch werden diese Giftpflanzen üppiger wuchern, als bei einer Maitressenwirthschaft.

Mit feinem Gefühl findet Dr. Warminski im Koheleth auch ein Zeugniß für jene historische Thatsache, daß während der Salomonischen Regierung sich die schroffsten Gegensätze zeigten, nämlich die höchste Ausbildung des Volksglückes bei einem weit ausgedehnten Handelsverkehr und das beginnende Verderben, das fortwährend im Wachsen begriffen, dieses Glück wieder unrettbar zerstörte. Der Ausdruck des Buches Koheleth zeugt davon, daß das während der langen Regierung Salomons mächtig aufstrebende Gestirn Israels bald wieder in ein unaufhaltsames Sinken gerieth. Salomons Geist und Charakter leuchten evident im Buch Koheleth hervor und flößen dem Leser die Ueberzeugung und Gewißheit ein, daß das Buch nur einen solchen Mann zum Verfasser haben könne, der wie Salomon auf dem Gebiete des materiellen wie philosophischen Suchens, Strebens und Forschens, die imposantesten Erfahrungen gemacht hat.[1])

Obwohl aber die geschichtlichen Verhältnisse, welche das Buch berührt, ganz das Gepräge des Salomonischen Zeitalters an sich tragen, so hat man dennoch in jüngster Zeit gerade diese Verhältnisse zum Hauptpunkte der Angriffe gegen die Autorschaft Salomons auserkoren. Die folgenden §§. sollen die Nichtigkeit der Argumente in dieser Beziehung darthun.

§ 17.

Die trübe Weltanschauung des Verfassers fordert keine andere, als die Salomonische Zeit.

Gar vielfach wird behauptet, es lasse sich nicht erklären, daß Salomon, der doch bis an sein Lebensende in ausnehmendem Grade vom Glück begünstigt worden sei, sich ein Thema zur Bearbeitung gewählt habe, worin er durchweg eine gar trübe Weltanschauung verrathe, mit Nichts zufrieden sei, bitter über den Lauf der Dinge und das menschliche Elend klage, das er in zahllosen Verhältnissen getroffen[2]). Die Gegner gehen also von der Ansicht aus, daß das Buch nur von einem Manne

[1]) Warminski, Gymnasialprogramm. Ostrowo 1867. — [2]) Cf. Knobel pag. 77.

herrühren könne, der des Leidens bittere Schale selbst gekostet, von Unglück und Mißgeschick heimgesucht und in seinen Entwürfen und Erwartungen bitter getäuscht worden sei, während Salomon bis ans Ende seines Lebens in Freude, Glück und Genüssen aller Art geschwelgt habe. So entschieden wir den 1. Theil der Ansicht billigen, so entschieden müssen wir den 2. zurückweisen. Nur aus einer gänzlichen Verkennung der Natur aller irdischen Genüsse kann die Behauptung herrühren, daß ein Mann, wie Salomon, der im reichsten Maß den Kelch irdischer Freuden geleert, auch bis in sein Alter durch sie befriedigt und gestillt worden wäre, ohne auch ihre Schattenseite erfahren zu haben, die sich in Uebersättigung, Ueberdruß und Eckel geltend macht. Sodann haben wir auch positive Beweise in der Geschichte dafür, daß Salomon wirklich gegen Ende seines Lebens vom Glück verlassen, und daß sein Leben durch trübe Tage und Furcht vor einer unseligen Zukunft verfinstert worden ist. Man könnte einwenden, daß das 3 Reg. 11, 11 angedrohte Unglück sich erst nach dem Tode Salomons verwirklichen sollte. Allein gesetzt auch, daß kein Unfall die Regierung Salomons im Alter getrübt hätte, so konnte er doch unmöglich die Ruhe des Herzens genießen, weil er sich des Gedankens nicht erwehren konnte, daß er den Segen seines Vaters David durch seine bis zur Ausschweifung gesteigerte Genußsucht und Abgötterei nicht nur für sich, sondern für die ganze Nation in Fluch gekehrt und ein großes Unheil für sein Volk heraufbeschworen habe. Es fehlt aber auch nicht an thatsächlichen Beweisen dafür, daß das in Folge der Androhung Gottes hereinbrechende Unglück sich noch bei Lebzeiten Salomons vorbereitet und durch seine Erstlingsfrüchte seine letzten Tage verbittert hat. Er erlebte nämlich noch die Empörung Adads, welche die Lostrennung des Reiches Edom zur Folge hatte, was ihn um so mehr schmerzen mußte, als Adad im Einverständniß mit dem egyptischen Pharao handelte, obgleich letzterer in naher verwandtschaftlicher Beziehung zu ihm stand. Noch schmerzlicher mußte ihm der Verlust des großen damascenischen Reiches fallen, das ihm die Ränkesucht eines Rezon entrissen hatte. Am allermeisten mußte er sich aber dadurch gekränkt fühlen, daß sogar eine seiner eigenen Creaturen, Jeroboam, als Rebell sich gegen ihn erhob, wodurch Salomon so sehr in Aufregung gerieth, daß er ihn sogar zu tödten suchte. Aeußere Unfälle haben also nicht gefehlt, die Salomons Glückstern erbleichen machten; und wir tragen keinen Augenblick Bedenken, zu behaupten, daß der innere Unfriede mit sich selbst, seine enttäuschten Hoffnungen, das ihn mit Eckel und Ueberdruß erfüllende Gefühl von der Hohlheit und Unzulänglichkeit der irdischen Freuden, den Herzensdurst zu stillen, ihn noch viel mehr mit Unmuth erfüllt hat, als die Lage seines Volkes und Landes, die den größten Befürchtungen Raum geben mußte. Was können demnach noch Worte beweisen, wie: „Quomodo vituperare . . , potuit rex opulentissimus et

felicissimus, qui nimia semper usus fortuna fere nullo casu adverso perturbaretur [1])?“ Wir glauben im Gegentheil gezeigt zu haben, daß das Thema der Eitelkeit bei Salomon nicht nur nicht auffallen kann, sondern daß äußere und innere Verhältnisse ihn bestimmen mußten, die Eitelkeit alles Irdischen einzusehen, und zwar um so mehr, als er früher in gerade entgegengesetzten Verhältnissen gelebt und nie einen so großartigen Umsturz seines Glückes befürchtet hatte. Finden wir ja doch bei einem römischen Kaiser Severus den Ausruf ganz natürlich und bezeichnend: „Omnia fui (vergl. הָיִיתִי), nihil expedit!“ oder bei M. Antonin: „*τί δὲ καὶ ἔστιν ὅλως τὸ ἀείμνηστον; ὅλον κενόν!*“ [2])

Warum sollen dann die Worte: „O Eitelkeit der Eitelkeiten“ bei Salomon befremden? Auch der neunzigjährige Arndt ruft aus:

„Deine Hoffnung (Erde) ach! ist hohl,
Deine Freuden werden Leiden,
Deine Schönheit Unbestand:
Alles Wahn und Trug und Tand!“

Freilich tröstet sich dann der greise Dichter, daß er nun gehe:

„Aus den Schatten, aus den Scheinen,
Aus dem Eitlen, aus dem Nichts,
Hin ins Land des ewigen Lichts!“

Mit diesem christlichen Troste konnte sich aber Koheleth nicht trösten, wie wir unten zeigen werden, und gerade dieser Umstand war es, der ihn noch mehr zur Klage stimmen mußte.

Wie Einigen die trübe Weltansicht Kohelets ein Zeichen späterer Abfassung schien, so sahen Andere in dem gerade Entgegengesetzten, nämlich in der Empfehlung frohen Lebensgenusses die spätere Entstehungszeit des Buches hindurchschimmern. Daraus folgt doch gewiß, daß obiges Argument auf schwachen Beinen steht. Nach H. Ewald war jene Zeit so trüb und drückend, daß Koheleth sich als eigentlichen Zweck vorsetzte, den damals ganz neuen Satz aufzustellen und durchzuführen, die Freude am Leben sei das Gut des Lebens, welches Gott selbst dem Menschen als die schönste Gabe reiche. Und Hengstenberg sagt: „Der Verfasser prägt mit der größten Angelegentlichkeit das „Iß in Freuden dein Brod und trink guten Muthes deinen Wein“ seinen Hörern ein, zum Beweise, wie nahe seiner Zeit die Gefahr finstern Unmuthes lag, wie ihr alle Freude am Leben auszugehen drohte“ (p. 5). Wir können freilich nicht einsehen, wie durch derartige Aufforderungen der erkaltete Glaube wieder belebt und aufgefrischt werden konnte, wie Hengstenberg meint.

Statt noch mehrere Ansichten, wie die beiden zuletzt angeführten, auszuheben und einzeln zu widerlegen, wollen wir ein Mal der gegnerischen Grundansicht, aus welcher alle einzelne hervorfließen, etwas

[1]) Bernstein p. 41. — [2]) S. b. Cler. Conc. 1, 2.

näher ins Auge blicken und wollen uns fragen, ob ein Buch von so elegischem Charakter, wie Koheleth, unmöglich das Product einer Zeit sein könne, die den Glanzpunkt der jüdischen Geschichte bildet, sondern eine Zeit der Noth und des Elends voraussetze, wie sie mit der exilischen Periode eingetreten sei? Beide Fragen sind verneinend zu beantworten.

Was nun das Erstere anlangt, nämlich die Frage, ob der Inhalt im Großen und Ganzen der Art sei, daß das Buch keine Frucht des Salomonischen Zeitalters sein könne, so haben wir schon darauf hingewiesen, daß das Thema von der Eitelkeit alles Irdischen für Salomon am Abende seines Lebens in Folge geschichtlicher Ereignisse und psychologischer Gründe ganz passend ist. Zu demselben Ziele werden wir auch durch eine historisch-philosophische Betrachtung der Sache geleitet, woraus zwar nicht direct erhellen wird, daß Salomon Verfasser des Buches ist, wohl aber, daß es ganz gut in seiner Zeit entstanden sein kann. Sowohl alle subjectiven, als objectiven Bedingungen für gedeihliche Pflege philosophischer Ideen waren in der damaligen Zeit gegeben. So sehr auch der Jehovacult nach Außen blühen mochte, so haben doch die ausgezeichnetsten Geister jener Zeit die Mängel und das Ungenügende des alttestamentlichen Glaubens erfaßt, was uns der rege werdende Zweifel beim Anblick unterdrückter Unschuld und triumphirender Gottlosigkeit, der sich in mehreren Psalmen ausspricht, sowie das Entstehen des Buches Hiob zur Genüge zeigen können. Wenn sich der Geist zu philosophischem Nachdenken gestimmt fühlen soll, darf die äußere Ordnung nicht gestört sein, kein Druck darf auf dem Volke lasten, noch weniger dürfen Stimmen des Elends und der Noth laut werden, sondern Friede, Ruhm und Wohlstand müssen in dem Lande blühen. Wie das Volk, nach der äußern und materiellen Seite betrachtet, sich in einer keineswegs gedrückten Lage befinden darf, ebenso muß im geistigen Leben des Volkes bereits ein höherer Grad von Bildung und ein reger geistiger Verkehr eingetreten sein, und Künste und Wissenschaften müssen Pflege gefunden haben. Daß alle diese Bedingungen gerade in der Salomonischen Zeit im höchsten Grade erfüllt waren, ist keinem Zweifel unterworfen.

Aus dem melancholischen Totalcharakter unseres Buches hat auch Elster einen Beweis gegen Salomon herleiten wollen. „Koheleth," sagt er, „zeigt seine Zeit einerseits als eine in äußern religiösen Formen erstarrte und verknöcherte, in todter, dunkelvoller Schulweisheit befangene, andererseits aber als eine gegen die göttliche Offenbarung verbitterte, dieselbe anzweifelnde; auch die äußern Verhältnisse sind der Art, daß sie jede selbstständige nationale Entwicklung unmöglich machen [1])." Darauf antwortet Warminski sehr gut, wenn er sagt, daß ein solches neues Stadium für die Anschauungen des Verfassers allerdings anzunehmen

[1]) Elster, Commentar p. 8.

sei. „Wir betrachten die Salomonische Zeit mit all ihren neuen geistigen Bahnen, in die der Verfasser des Buches sich geworfen, als eben dieses neue Entwicklungsstadium. Bis jetzt hatte das israelitische Volk, in beständigen Kämpfen mit all seinen Feinden begriffen und für seine physische Selbsterhaltung besorgt, sich geistig in sich selber verschlossen gehalten. Jetzt aber unter Salomons friedlicher, lang dauernder Regierung hatte der israelitische Geist stille und ruhige Augenblicke zum Denken und Sinnen. Durch den großen Aufschwung der Volksmacht stärkte das israelitische Volk seinen Muth; im Strome vieler neuer Erscheinungen und Ueberlieferungen fand es den Reiz und die Aufforderung, auch über die Verhältnisse der Welt eingehender und tiefer nachzudenken und über die frühern Schranken hinauszugehen. Dem denkenden Geiste drängten sich nun die Fragen auf, wie sich die Mythen und Religionen anderer Völker, mit welchen Israel in lebhaften Verkehr getreten war, verhalten und was der Zweck und die Aufgabe des menschlichen Lebens sei [1])."

§ 18.

Alle Aeußerungen über die verschiedensten Lebens- und Zeitverhältnisse passen für den historischen Salomon.

Zuerst müssen wir die Stellen 2, 12, 18, 19 ins Auge fassen, die also lauten: „Was wird thun der Mensch, der kommen wird nach dem Könige? Das was sie schon gethan haben. ... Und ich haßte alle meine Mühe ... daß ich sie lassen soll dem Menschen, welcher nach mir sein wird. Und wer weiß, ob er weise sein wird, oder thöricht?" — Was nöthigt uns, in den eben ausgehobenen Stellen eine Hinweisung auf Salomons schlechten Nachfolger „Rehabeam" anzunehmen? „Rehabeam! das ist der Gedanke, der sich zunächst hervordrängt [2])." Allerdings wäre dieser Einwand von Belang, wenn der Verfasser von Rehabeams schlechter Regierung in der Form spräche, als gehörte diese schon den Annalen der Geschichte an. Dies ist aber gar nicht der Fall, da ja in der Stelle blos eine Vermuthung oder Besorgniß ausgesprochen ist. Eine solche Besorgniß war für Salomon gewiß mehr als begründet. Abgesehen davon, daß die Stelle auch noch eine andere Deutung zuläßt, wobei der Gedanke an einen Thronerben ausgeschlossen bleibt (Hahn), so ist der Grund der Klage offenbar kein anderer, als der, daß auch ein König in die unangenehme Lage kommen kann, einen Nachfolger zu bekommen, der, statt auf seinen Anordnungen und Grundsätzen fortzubauen, nur zerstört, was sein Vorgänger mit vieler Mühe angelegt, und Anderes an dessen Stelle zu setzen nicht im Stande ist. Die Stellen sind also ganz allgemein gehalten, ohne speziell auf Salomon oder seinen Nach-

[1]) Warminski l. c. p. 15. — [2]) Hengstenberg l. c. p. 80.

folger Bedacht zu nehmen. Ja die nämlichen Worte hätte ein Weiser Israels schon zu der Zeit gebrauchen können, als unter ihnen noch gar kein Königthum bestand. Zunächst will nämlich der Prediger durch Constatirung des gedachten Uebels nur den Gedanken nachdrücklicher hervorheben, daß das mit vieler Mühe erstrebte irdische Gut das Herz nicht wahrhaft befriedigen könne, weil der Besitz desselben kein dauernder, die Furcht aber oft nur zu begründet sei, daß schon der nächste Erbe davon schlechten Gebrauch machen werde.

Selbst Hitzig theilt unsere Ansicht, wenn er sagt: „Da übrigens Salomon seinen Nachfolger kannte, und, was von ihm zu erwarten war, wissen mußte, so wird hier aus der Fiction heraus auf einen allgemeinen, unbestimmten Standpunkt übergetreten" (l. c. p. 142). Dabei hat er freilich nicht bedacht, daß er sich in einen Widerspruch mit dem verwickelt, was er p. 119 sagte: „Was Koheleth 2, 12, 19 in Bezug auf seinen Nachfolger aussagt, wäre in Salomons Mund unbegreiflich." Dazu kommt noch ein weiteres Moment, welches die Grundansicht unserer Gegner, wornach Salomon nicht wissen konnte, was sein Nachfolger thun werde, und der Verfasser somit seinen nachsalomonischen Standpunkt verrathe, schlagend widerlegt. Es ist nämlich in der Drohung des Herrn 3 Reg. 11, 12 klar und deutlich ausgesprochen, daß unter Salomons Sohn und Nachfolger das Reich sich spalten und ein großer Abfall vom alten Königshause bevorstehen werde.

Wir kommen zu den Stellen 3, 16; 4, 1; 5, 7; 10, 7 ff., in welchen von einer Corruption in juridischen und politischen Lebenskreisen die Rede sei. Die Stellen lauten 3, 16: „Ich sah unter der Sonne an der Stätte des Gerichtes Gottlosigkeit, und an der Stätte der Gerechtigkeit Unrecht." 4, 1: „Ich sah die Bedrückungen, die unter der Sonne geschehen, die Thränen der Unschuldigen und wie kein Helfer ist, wie sie ihrer Gewalt nicht widerstehen können und allerseits der Hilfe beraubt sind." 5, 7: „Siehst du die Bedrückung der Armen und Gewaltthat im Gerichte und Umsturz der Gerechtigkeit in dem Lande, so wundere dich der Sache nicht, denn über dem Hohen ist ein anderer Höherer." 10, 5: „Es ist ein Unglück ... daß ein Thor hochgestellt ist in Würden, während die Reichen unten sitzen. Ich sah Knechte auf Rossen und Fürsten auf der Erde zu Fuß gehen wie Knechte."

Auf Grund dieser Stellen hat Jahn die schon oben citirte Behauptung ausgesprochen, daß Salomon unmöglich sich so hätte ausdrücken können, ohne auf seine eigene Regierung eine Satyre zu schreiben. Es scheint, daß unsere Gegner sich viel darauf zu gut thun, daß sie einen Mann, wie Jahn, für sich haben, denn alle ohne Ausnahme haben seither die Stelle wiederholt.[1]) Allein bezüglich der großen Auctorität, welche

[1]) Cf. Hävernik l. c. p. 457; Keil §. 130, 1. 2; Knobel p. 78; Hitzig p. 119; Elster p. 6 ꝛc.

Jahns Werk in vielen Beziehungen wohl mit Recht zugemessen werden mag, soll doch auch Häverniks Urtheil hierüber Geltung finden, der sich also äußert: „An Accommodation und zu großer Nachgiebigkeit gegen Zeitideen leidet auch Jahns sonst äußerst verdienstreiches Werk.“ [1]) Was aber den Inhalt der ausgehobenen Stellen selbst anlangt, so findet die Wahrheit des oben gewonnenen Resultates, daß den Aussprüchen Kohelets nicht immer thatsächliche Beziehungen im Volk Israel zu Grund liegen müssen, auch hier ihre vollste Anwendung. Der Prediger konnte Begegnisse früherer Zeiten, sowie Ereignisse unter heidnischen Völkern in seine Betrachtungen verweben, wie Bernstein p. 53 meint: „Quem potest effugere, Koheleth sapientem, ut naturam vitamque humanam animo comprehenderet, magno studio perscrutatum esse non solum ea, quae suo tempore suoque in populo contigerant, verum etiam ea, quae priore aetate atque inter reliquas nationes erant gesta, quarum commercio Hebraei fruebantur.“ Aehnlich Rosenmüller p. 17: „Verum quod Ecclesiastes de injustis magistratibus innocuos opprimentibus passim queritur, nequaquam est argumento, Palaestinenses Judaeos illo quo liber scriptus est tempore, ad eam miseriam redactos fuisse, qualem sibi fingit Ewaldus, quaque ad talem librum conscribendum compulsum auctorem opinatur. Argumentum libri est generale, nec ad certum dumtaxat tempus aliquod spectat.“ In neuester Zeit sagt Hölemann hierüber p. 28: „Wäre das nicht so einleuchtend, daß ein König auch vom universalen Standpunkt reden könnte, wie ungeschickt wäre dann die Fälschung, zumal doch auch Hengstenbergs „idealer Salomo“ in die Fußstapfen des historischen tritt.“ (p. 262.) Allein wir sind durchaus nicht genöthigt, zur Erklärung der gedachten Stellen zu diesem Auskunftsmittel zu greifen, so sehr wir auch dazu berechtigt wären. Alles darin Gesagte kann von allen Völkern zu allen Zeiten, folglich auch von der Regierungsperiode Salomons behauptet werden. „Qualescunque utique respexeris annos atque gentes, semper et ubique invenies similia [2]).“ Diejenigen, welche das in den angegebenen Stellen Gesagte mit der Salomonischen Zeit unvereinbar halten, stützen sich auf die persönliche Tüchtigkeit des weisesten aller Könige und seine allgemein anerkannten Eigenschaften eines guten Regenten und glauben demnach, daß in Folge hievon alles Unrecht, jede Unterdrückung ꝛc. von den Provinzen des Landes fern geblieben sei, oder aber, daß Salomon ein solches Geständniß nie gegeben hätte. Was nun den ersten Punkt anlangt, so ist jene Ansicht in der weiten und ausgedehnten Fassung entschieden zu mißbilligen und bedarf mehrfacher Beschränkung. So gern wir auch zugeben, daß unter einem weisen und thatkräftigen König weniger Unrecht in den Gerichten ꝛc. zu Tage tritt, so wird doch jeder Herrscher die Erfahrung

[1]) Einl. I, p. 16. — [2]) Bernstein p. 53.

machen, und gerade der beste König sich zum Geständniß gezwungen fühlen, daß sich nicht alles Unrecht hemmen und jede Gewaltthat unterdrücken läßt, zumal bei einem so ausgedehnten Reiche und so verschiedenen Nationalitäten, die unter Salomons Scepter vereinigt waren und die Einsetzung von vielen neuen Beamten in der Provinzialverwaltung zur Folge haben mußten. Damit hat auch schon der zweite Punkt seine Widerlegung gefunden, indem ein derartiges Geständniß kein schiefes Licht mehr auf den Herrscher werfen kann. Das Vorkommen solcher Ungerechtigkeiten kann aber bei Salomon noch viel weniger auffallen, wenn wir an seinen tiefen Fall denken, der für den Zustand des Reiches nur von den nachtheiligsten Folgen sein konnte. Wenn uns auch die heiligen Bücher keine Nachrichten hierüber geben, so kann doch angenommen werden, daß die Zügel der Staatsverwaltung damals in schwachen Händen ruhten, als Salomon in so ausnehmendem Grade der Sinnlichkeit fröhnte, und daß so mancher Art von Ungerechtigkeit Thür und Thor geöffnet wurde. Ganz richtig will v. Essen p. 17 die Verdrehung des Rechts in jener Zeit daher erklären, daß jene Weiber, welche das Herz des Königs gefesselt hatten, sicherlich ihre Creaturen zu Ehrenstellen befördern konnten und so bei Besetzung der Stellen ihren Einfluß ausübten. Den klarsten Beweis jedoch für die Unhaltbarkeit des gemachten Einwurfs gibt uns ein anderes anerkannt von Salomon abgefaßtes Schriftstück an die Hand, nämlich Ps. 72. Vergleichen wir Stellen wie Vers 2: „Er richte dein Volk nach Gerechtigkeit und deine Bedrängten nach Recht;" V. 4: „Er schaffe Recht den Bedrängten des Volkes, helfe den Söhnen des Armen und zermalme den Gewaltthätigen;" V. 12: „Denn er wird retten den Armen, der schreit, und den Bedrängten und den, dem Niemand hilft;" V. 13: „Er wird schonen des Geringen und des Armen, und retten das Leben des Armen;" V. 14: „Von Bedrückung und Gewaltthat wird er retten ihr Leben:" wie können jetzt noch analoge Stellen im Buch Koheleth befremden? Konnte Salomon in einem einzigen Psalm in 5 Versen von Unterdrückung und Unrecht sprechen, dann darf auch im Buch Koheleth an 4 Stellen davon die Rede sein. Wendet man ein, daß der Psalm bei seinem messianischen Charakter einen noch viel allgemeinern Standpunkt einnehme, als der Prediger, so ist einfach darauf zu antworten, daß, was bei den meisten Weissagungen der Fall ist, der prophetische Sänger auch hier an eine reelle Unterlage, an den geschichtlichen Thatbestand seine Weissagung anknüpfte, unbeschadet ihres höhern geistigen Inhaltes[1]). Elster weiß in Bezug auf unsere Stellen noch einen andern Einwurf, daß diese Klagen offenbar von Einem ausgehen, der selbst diese Leiden miterfahren hatte, oder ihnen wenigstens ausgesetzt war, nicht aber von einem Könige, den dieselben persönlich

[1]) Cf. Reusch l. c. p. 443.

nicht treffen konnten. Deutet aber nicht die ganze Fassung und das oft wiederkehrende „ich sah", „ich bemerkte" ꝛc. auf einen bloßen Beobachter der bezeichneten Mißstände hin? Allein auch hiebei darf man wieder nicht so weit gehen und mit Knobel behaupten, daß der Verfasser nicht mehr als Selbstregent, sondern als Beobachter der Regenten erscheine; das Richtige liegt vielmehr in der Mitte.

Nach Knobels Anleitung gehen wir weiter und kommen zur Besprechung der Stellen, in welchen über Könige gesprochen wird. cf. 4, 13—16; 5, 7, 8; 8, 2—10; 9, 13—18; 10, 4—7, 16—20. In dieser Beziehung bemerkt Knobel: „Dazu redet er fast durchgängig nur von thörichten, schwelgerischen und überhaupt schlechten Regenten und tadelt und beklagt allerlei Ungehöriges an ihrem Verfahren. In den Vorschriften über das Verhalten gegen Könige verräth sich eine gewisse scheue Furcht vor ihrer Macht und Willkür. Dieses und Aehnliches erklärt sich als eines Königs Rede nicht leicht." Im Wesentlichen derselben Ansicht ist auch Hitzig.

Vor Allem ist nun nicht einzusehen, warum der Prediger nicht auch über Könige sprechen soll. Wollte er über die Eitelkeit der irdischen Dinge, über Unbeständigkeit der irdischen Glücksgüter und deren Unzulänglichkeit, das nach Glück lechzende menschliche Herz zu befriedigen, seine Betrachtung anstellen, so muß doch von vornherein erwartet werden, daß er auch diejenigen nicht vergißt, die scheinbar vom größten Erdenglück begünstigt sind. Deßgleichen werden auch in dem Theil unseres Buches, der vorwiegend paränetischen Inhaltes ist, Ermahnungen hierüber nicht fehlen dürfen, wie das Verhalten der Unterthanen dem König gegenüber zu regeln sei. Derlei Stellen, welche eine Norm des Verhaltens für die Unterthanen enthalten, scheinen uns eher auf eine Entstehungszeit hinzuweisen, in welcher das Königthum noch in Blüthe war, als auf eine Periode, in der die Juden nur noch dem Namen nach unter Königen, in der That aber unter der Zwingherrschaft heidnischer Machthaber standen. Auch in den Proverbien spricht Salomon mehr als 10 Mal über Könige, cf. 16, 10 ff.; 19, 12 ff.; 20, 2; 8, 26, 28; 21, 1; 22, 11 ꝛc. Am besten wird Bernstein geeignet sein, derlei Einwürfe zurückzuweisen, der sie ganz sicher nicht verworfen hätte, wenn sie auch nur einen Schein von Beweiskraft enthielten. „Nonne Salomoni regi persuasum esse potuit, principem fortem vimque illatam comprimentem civibus plurimi esse habendum? Nonne commercio florente rebusque, quae vario tempore et apud alios populos gestae erant, memoriae traditis ipsum vel audivisse vel vidisse par est, summas civitatum vires puero imperium tenente debilitari neque quidquam rege sapiente et justo esse praestantius? Quae prohibebant, quominus cives magnopere adhortaretur, ne regi maledicerent, quia rex iratus malis noceret? Quid? Principi sagacissimo

quae obstabant, ne sapientem regi inter stultos versanti praevalere diceret? Nonne jam ante aetatem Salomoniacam aut suis ipsius temporibus accidit, ut urbs quaedam parva per virum astutum liberata sit ab ingenti hostium imperitorum impetu? Quid multa? satis haec constant nulloque accuratiore opus est respectu [1]).“ So sagt ein Mann, der in einer Preisschrift sorgsam Alles gesammelt hat, was gegen Salomon als Verfasser sprechen soll, und der auch wirklich von der protestantisch-theologischen Facultät zu Breslau den Preis erhielt. Betrachten wir noch einige Stellen. Am meisten auffällig erschien Hitzig die Stelle 9, 13—15, die Hengstenberg p. 227 als eine Parabel und nicht als geschichtlichen Vorfall erklärt. Hitzig dagegen hat hauptsächlich aus dieser Stelle folgern wollen, daß das Buch im Jahre 204 entstanden sei. Bernstein sagt dagegen: „Quae ab Hitzigio conjecta sunt, ea pene ridicula apparent. Licet quidem res vere gestae hic sint descriptae (quamquam nihil impedit, quominus eas fictas esse statuamus), tamen quo tempore libri auctor vixerit, ex his paucis versibus iisque incertissimis enodare difficillimum est. Atqui quidquid est, certe erravit Hitzigius, qui Dororum oppidi ab Antiocho oppugnati indagavit mentionem“ (p. 60). In dem Vers 10, 16: „Wehe dir Land, dessen König ein Knabe ist“ will Hengstenberg eine Anspielung auf das knabenhafte Wesen der persischen Regenten finden. Aber worauf soll dann der folgende Vers anspielen: „Heil dir Land, dessen König ein Sohn des Edlen ist“? Reusch folgert daher aus dieser Zusammenstellung der beiden Sätze mit Recht, daß auch hier auf allgemeine menschliche Erfahrungen, nicht auf bestimmte historische Verhältnisse Bezug genommen wird (l. c. p. 445). H. Ewald findet besonders noch die Stelle 12, 12 anstößig, welche lautet: „Es ist des Büchermachens kein Ende, und zuviel lesen zieht Entkräftigung des Körpers nach sich.“ In Bezug hierauf bemerkt Ewald [2]), daß hierin eine Hindeutung auf die spätere Zeit enthalten sei: „Während die prophetische Thätigkeit aufhörte, fing die eigentliche Gelehrsamkeit und Schulweisheit zu blühen an.“ Damit stimmt auch Knobel überein, der in der Diction Koheleths schon Uebergänge des Hebräischen ins Talmudische bemerken will (cf. l. c. p. 73). Wie sonderbar! Einigen ist Koheleth ein Zeugniß von einer Zeit, in welcher alle geistige schriftstellerische Thätigkeit gelähmt und im Verwelken begriffen war, während Andere in ihm eine Zeit der Schulweisheit und Gelehrsamkeit entdecken wollen. Mit Recht entgegnet Letztern Haneberg [3]): „Aber soll diese literarische Regsamkeit in der Zeit politischer und religiöser Armuth leichter vorauszusetzen sein, als zur Zeit der höchsten Blüthe des Reiches?“ Betrachten wir die vielen Lieder Davids, die

[1]) Bernstein l. c. p. 40. — [2]) Poet. Bücher IV, p. 180. — [3]) Geschichte der bibl. Offenbarung p. 363.

Aſſaphiſchen und Korachitiſchen Geſänge, das Buch Job und Salomons eigene geiſtige Erzeugniſſe, ſo reicht dies vollſtändig hin, um eine allgemeine, dem Wiſſen und der Poeſie zugewendete Bewegung der begabteſten Geiſter jener Zeit zu motiviren. Freilich ſind dies Schriften ausſchließlich religiöſer Natur, und Koheleth ſcheint an der angezogenen Stelle vor Büchern zu warnen, die irreligiöſe Tendenzen verfolgten. Allein durch das regſame wiſſenſchaftliche Streben auf religiöſem Gebiet, oder vielmehr durch den Umſtand, daß uns nur Erzeugniſſe dieſer Art aufbewahrt ſind, iſt ein gleich eifriges Streben auf andern Gebieten keineswegs ausgeſchloſſen, vielmehr zeigt ſich in jeder Blütheperiode einer Nation eine geiſtige Regſamkeit in allen auch profanen Gebieten; und die traurigen Thatſachen aus der Zeit bald nach Salomon ſind uns ein ſicherer Beweis dafür, daß dieſe Bewegung bald in die Tiefen der Sinnlichkeit und des Naturcultus verſunken ſei. Dieß ging aber ohne Zweifel nicht auf einen Schlag, ſondern Vorläufer und Vorboten haben ſich ſicher genug zur Zeit Salomons gezeigt.

Endlich ſoll die Stelle 7, 26—28 befremdend im Munde Salomons klingen. Knobel ſchreibt: „Gleicherweiſe paßt der mißmuthige Ausſpruch über die Schlechtigkeit der Weiber wenig für Salomo, welcher dieſelben ja bis an ſeinen Tod liebte, und in dieſer Rückſicht namhaft geworden iſt“ (p. 78). Aehnlich Bernſtein: „quomodo . . . . mulieres probas non inveniri nisi rarissime contendere . . . potuit rex, qui, quoad vixit, summo amore amplecteretur feminas?“ (p. 41.) Wir dagegen glauben, wenn an irgend einer Stelle Koheleth nicht bloß von einem allgemeinen Standpunkt, ſondern aus dem tiefſten Innern ſeiner Ueberzeugung und aus ſeiner eigenſten Erfahrung ſpricht, daß dann dies hier der Fall iſt. Wer hatte je mehr Anlaß als Salomon, ſich in dieſer Beziehung klagend und mißmuthig auszudrücken? Daß er aber nie zur Einſicht gekommen ſein ſoll, daß das Leben der Sinnlichkeit nur zum Verderben führe und auch die Quelle ſeines Untergangs ſei, ſondern leichtfertig bis ans Ende ſeiner Tage der Wolluſt gedient habe, wie unſere Gegner annehmen: das iſt nicht nur nirgends bezeugt, ſondern entbehrt auch jeden Scheines der Wahrſcheinlichkeit. So wie wir hat ſchon der heilige Hieronymus die Stelle aufgefaßt und Folgendes darüber bemerkt: „Non putemus temere hanc Salomonem de omni genere mulierum protulisse sententiam; quod expertus est, loquitur. Et ad illud: mulierum bonam invenire non potui: subdit: omnes enim me ad luxuriam et non ad virtutem duxerunt.“

IV. Abschnitt.

Der Inhalt Kohelets in Disharmonie mit der (nach)exilischen Zeit.

§ 19.

Die äußern im Buch geschilderten Verhältnisse sind nicht die der exilischen Zeit.

Nachdem längere Zeit hindurch dem Buch Job eine volksthümliche und nationale Beziehung gegeben und der Zweck desselben dahin bestimmt worden war, „der israelitischen Nation in ihren allgemeinen Leiden während der Unglücksstürme des Exils den leeren Trost und Zuspruch zurückzuweisen, den das gebeugte Volk nach lang gewohnter, aber jetzt nicht mehr als zulässig anerkannter, das Gemüth nur noch mehr verwundender Weise erhielt, und ihr Herz zu erheben zu einem bessern höhern Glauben und einem festern Vertrauen auf die allwaltende Gerechtigkeit", und nachdem schon vor 20 Jahren Keil diesen Standpunkt für überwunden erklärt hat: fängt man dessenungeachtet in neuerer Zeit mit Koheleth dasselbe Spiel zu treiben an. Vielfach wird behauptet, daß das Buch recht eigentlich eine Gelegenheitsschrift sei, daß sein Entstehungsgrund lediglich in den innern und äußern Zeitverhältnissen liege, daß es an ein Geschlecht einer bestimmten Zeit gerichtet, zur Ermahnung und zum Trost für dasselbe bestimmt sei, und daß endlich die Zeitverhältnisse einen getreuen Abdruck im Buche gefunden haben.

Wäre dies richtig, dann wäre es unmöglich, an der Abfassung des Buches durch Salomon festhalten zu wollen. Wir wollen uns daher näher auf Besprechung der bezüglichen Ansichten einlassen.

Als Begründer der neuen Auffassung des Buches, in welcher das Verhältniß des Inhaltes zu den damaligen Zeitverhältnissen genauer erörtert wurde, läßt sich Ewald bezeichnen. Er sagt: „Die Räthsel, deren Lösung in einer neuen Ansicht und Wahrheit des Lebens gesucht wird, hat der Verfasser nicht sich müßig erdacht oder willkürlich aufgestellt, sondern sie lagen in den Verhältnissen seiner Zeit als gegeben vor und reizten den Verfasser zum Versuche, sie zu lösen. Darum ist Entstehung, Sinn und Form dieses Buchs nicht zu verstehen, wenn man nicht zuvor die Umstände der Zeit kennt, die es hervorriefen. Was überhaupt bei allen Büchern der Bibel ein nicht genug anzuerkennender Vorzug ist, daß sie nicht aus müßigen Versuchen und leeren Bestrebungen, sondern mitten aus dem bewegtesten Leben und dem Streben, dessen Räthsel zu lösen und auf seine Erleuchtung zu wirken, hervorgegangen sind, das trifft auch, näher betrachtet, bei diesem Buche zu." [1])

---

[1]) Poet. Bücher des A. T. 4. Thl. p. 177.

Ewalds Hypothese fand alsbald Anklang, und insbesondere war es Hitzig, der in der bezeichneten Bahn am weitesten fortging und alle vermeintlich geschichtlichen Anzeichen in Koheleth so deutete, daß daraus als Entstehungszeit das Jahr 204 resultirte. Fast konnte es überflüssig erscheinen, sich nochmals mit der Widerlegung Hitzigs abzugeben, da alsbald nach dem Erscheinen seines Buches zwei gründliche Widerlegungen von Bernstein und Hahn erschienen sind. Mehr der Curiosität wegen und um unsern Lesern zu zeigen, welch schrankenloser Willkür die Gegner der Salomonischen Autorschaft Thür und Thor geöffnet haben, möge Weniges zur Signatur des Hitzig'schen Werkes bemerkt werden.

Mit Recht sagt Hahn von diesem Verfahren, daß Hitzig eine allwissende Kritik handhabe, die den Namen der historischen zwar für sich in Anspruch zu nehmen sich nicht scheue, in Wahrheit aber sich für zu vornehm halte, die Geschichte als eine schon vorhandene und nur zu erkennende zu betrachten, vielmehr erst sie machen zu müssen glaube, keinen augenblicklichen Einfall für zu schwach halte, um nicht einen Grundpfeiler des neuen Gebäudes zu bilden. Folgen wir seiner Argumentation noch etwas weiter.

Durch die Stelle Koh. 8, 2: „ich achte auf des Königs Mund und auf die Verbindlichkeit des Eidschwures", sollen wir wenigstens bis auf Ptolemäus Lagi heruntergeführt werden. Von einem Unterthaneneid, sagt Hitzig, findet sich nie eine Spur, sondern nur von einem Vasallen-Eid (Ez. 17, 13), und wäre hier der Eid einem nationalen Könige geschworen, so würde „Jehova" stehen (Ez. 22, 10). Josephus Flavius berichtet zuerst, daß Ptolemäus Lagi den Juden einen Eid abgenommen. Wer beweist aber, daß dieses der erste gewesen? Hitzig beweist blos, daß er keinen andern kennt. Stellen wie Gen. 21, 22—27; 26, 28—31; 31, 44, 53; Jos. 9, 19; 2 Reg. 11, 4 zeigen, daß es sogar gewöhnlich war, Bündnisse mit einem Eide zu bekräftigen.

Klagen wie Koh. 10, 16—19 sollen nach Hitzig nicht auf die drei ersten Ptolemäer passen, wohl aber auf den vierten, Philopater, da Josephus (Arch. XII. 3 §. 3) ähnliche Klagen über ihn führt. Nach Justin war dieser Fürst segnis in administrando (29, 1) und die Großbeamten otio ac desidia corrupti marcebant (Justin. 30, 1); nach Polybius war er der Wollust und Völlerei ergeben. Nun vergleiche man 10, 16—19 u. 7, 26, dann ist der Beweis fertig.

Die kleine Stadt 9, 13 ist die Seestadt Dora, die 218 von Antiochus belagert wurde. Das Jahr 204 kommt aber als Entstehungszeit für Koheleth heraus, wenn man Koh. 10, 16 נַעַר auf den 5jährigen Epiphanes (Justin. 30) nach Philopaters Tod bezieht.

Was soll man dazu sagen? Einer Widerlegung ist die Sache nicht werth; sie richtet sich selbst. Ob diese Argumente heute noch einen Ver-

theidiger haben, weiß ich nicht; das aber weiß ich, daß Hitzigs Verfahren, das Vorhandensein makkabäischer Psalmen zu beweisen, sich auf ähnliche unstichhaltige Phantasieen gründet und dennoch heute noch Vertreter und Lobredner findet. Dort scheut man sich auch nicht, diejenigen Psalmen, welche inhaltliche oder sprachliche Berührungspunkte mit Koheleth enthalten, gleich ins Makkabäische Zeitalter zu verweisen. Nur dies wollte ich constatiren und habe mir deßhalb eine kleine Disgression gestattet; so geht man heute mit der heiligen Schrift um. Das ganze Hitzig'sche Gebäude fällt zusammen, weil das Fundament Koh. 8, 3 Nichts taugt. Der ganze Standpunkt ist verfehlt, wenn man in speciellen Beispielen immer historische Ereignisse finden will.

Ueberall kleidet der Verfasser allgemeine Wahrheiten in Beispiele und Bilder ein. So 3, 1; 3, 16; 4, 1; 7, 1; 10, 8; 11, 2 ff. Gesetzt auch, es sollen historische Thatsachen zu Grund liegen, folgt dann daraus, daß der Verfasser von seinem willkürlich eingenommenen Standpunkt aus Einzelnes in die damalige Geschichte einzuordnen möglich macht, daß dies nicht auch in einer frühern Zeit von einem andern Standpunkt aus möglich sein würde, wenn wir Quellen hätten? Ich mache mich anheischig, sagt Hahn zu guter letzt, das Buch mit diesen Argumenten in jedes Jahrhundert zu versetzen, als ob nicht zu allen Zeiten wollüstige und ungerechte Könige geherrscht hätten, es nicht immer verdorbene Weiber gegeben, die Könige verführt haben, als ob nicht oft eine kleine Stadt lange Widerstand geleistet hätte. Sapienti sat.

Die von Ewald betretene Bahn hat besonders Hengstenberg weiter ausgeführt; und daher wird es nicht unpassend sein, wenn wir der nachfolgenden Untersuchung vor Allem Hengstenbergs Commentar zu Grund legen.

Indem er die bei der formellen Betrachtung des Buches anstößigen Erscheinungen fast ignorirte, erachtete er es für seine Aufgabe, der Kritik durch eine feste Signatur der Zeitverhältnisse eine Hauptstütze zu geben, ihr durch „eine geschärfte Betrachtung der geschichtlichen Verhältnisse eine noch solidere Basis zu geben, als die bisherigen, und somit die Rückkehr des frühern Vorurtheils unmöglich zu machen". Hengstenberg gehört zu den conservativen Kritikern und hat sich um die alttestamentliche Kritik und Exegese schon manche Verdienste erworben. Daß er aber bei Erklärung des Predigers von seinen frühern Grundsätzen abgewichen und mehr durch vorgefaßte Meinungen oder durch die Resultate der negativen Kritik sich bestimmen ließ, mögen vorerst einige Inconsequenzen zeigen, die er sich zu Schulden kommen ließ. Schon dadurch wird sein Ansehen bei der vorliegenden Arbeit bedeutend geschmälert werden, wenn wir noch ganz absehen wollen von der Triftigkeit oder Unhaltbarkeit seiner später zu erwähnenden Beweise. Beiträge I, pag. 363 weist er auf die große Verschiedenheit der Resultate hin, die erzielt werden, wenn den innern

Gründen mehr Gewicht beigemessen wird, als den äußern, oder wenn man aus dem Inhalt allein die Abfassungszeit abstrahiren will, und er hält mit Recht dieses Verfahren für unberechtigt. In wie weit er hier seinen dort ausgesprochenen Ansichten treu blieb, braucht kaum bemerkt zu werden. Doch bleibt er sich auch bei dem Verfahren, die äußern Gründe ganz bei Seite zu setzen, nicht ganz consequent, indem er sich durch den Abschluß des Kanon zur Zeit des Xerxes gedrängt fühlt, nicht über diese Zeit hinauszugehen. Ferner gibt er gleich auf der ersten Seite der Einleitung zum „Prediger Salomo" zwei, wenn auch nicht stichhaltige Gründe an, warum der Verfasser bemüht gewesen, sich in Bezug auf die Zeitverhältnisse einer gewissen Zurückhaltung zu befleißigen. Darum sollte die Abfassungszeit lange nicht so sicher aus der Schilderung der Zeitverhältnisse eruirt werden können, als er im ersten Satz sich ausspricht. Aber dessenungeachtet gibt ihm der ganze Inhalt — er hat nicht einen einzigen Vers übergangen — ein „treues und vollständiges Bild der Entstehungszeit des Buches". Dieser Weg ist offenbar verkehrt sowohl im Allgemeinen, als insbesondere dann, wenn er eingeschlagen wird bei Untersuchungen über ein der didactischen Literatur angehöriges, hebräisches Werk. Wie wir oben gezeigt haben, ist von den äußern Zeugnissen auszugehen, und dann erst muß man zusehen, ob der Inhalt sich mit den Zeugenaussagen vereinigen lasse, oder ob zwingende Gründe vorliegen, von der Ueberlieferung bezüglich des Verfassers abzugehen. Andere Inconsequenzen in Hengstenbergs Verfahren liegen darin, daß er z. B. den Pentateuch auf Grund einiger Stellen, die dessen Abfassung durch Moses bekunden, auch als Mosaisches Erzeugniß erklärte, alle Psalmen dem David zuschrieb, welche die Ueberschrift als von ihm herrührend bezeichnet, und ebenso das hohe Lied wegen der Ueberschrift für ein Salomonisches Denkmal hielt — während er der für die Abfassung durch Salomon sprechenden Ueberschrift in Koheleth durch ein exegetisches Kunststück eine andere Deutung gab. In seinem Psalmen-Commentar widerlegt Hengstenberg Hitzigs Ansicht, der die Psalmen, „in welchen tiefer Ton der Klage herrsche", ins Exil herabsetzt. „Diesen Ausläufern des modernen Bewußtseins will Hengstenberg ein für alle Mal die Wurzel abschneiden. Es findet sich keine Spur, daß solche Psalmen eine volkliche Beziehung haben." Ferner hat er in Behandlung der messianischen Weissagungen, die oft an thatsächliche Zeitverhältnisse und wirkliche Zustände geknüpft wurden, ganz richtig die buchstäbliche Bedeutung vor der idealen in den Hintergrund treten, ja eher zu wenig zur Geltung kommen lassen, während er hier das auf alle Zeiten Passende so auslegt, als ob es ganz ausschließlich sich auf die Zustände des israelitischen Volkes in der persischen Periode bezöge; und eben hierin liegt Hengstenbergs Hauptfehler. Wozu schließlich ein Verfahren führt, das Hengstenberg befolgt hat, können wir schon aus den von Clericus gewonnenen Resul-

taten ersehen, der ganz mit denselben Gründen, die Hengstenberg für Koheleth angibt, zu beweisen sich die Aufgabe stellte, daß das Buch Job im Exil entstanden sei.[1]) Auch Ewald hat nicht verfehlt, das Buch Job wegen Klagen über Verwirrung der Verhältnisse, über Bedrückung der Unschuldigen und Niedrigen, über räuberische Einfälle ꝛc. gegen Ende der Selbstständigkeit des Reiches Juda zu versetzen.[2])

Hengstenbergs Buch war kaum 4 Jahre erschienen, als es schon zwei Widerlegungen von Seite seiner Glaubensgenossen erfahren hatte, die auch beide wieder die Salomonische Abfassung annahmen. Hahn macht noch die Bemerkung, daß die historische Auslegung bekanntlich nicht das sei, worauf Hengstenberg sich am besten verstehe; und Hölemann beklagt bitter die „der Exegese zu Grund gelegte falsche und mehr als müßige, vielmehr den Gehalt des heiligen Buches verflüchtigende und vergiftende historische Voraussetzung Hengstenbergs" (pag. 30).

Prüfen wir jetzt noch einige von dem großen Berliner Theologen angeführte Beweise. Zu der Stelle 6, 2, welche lautet: „Da ist ein Mann, dem Gott Reichthum und Habe und Ehre gab... aber Gott hat ihm nicht die Gewalt gegeben, davon zu genießen, sondern ein Fremder genießt es... Hat Einer auch hundert Kinder gezeugt und viele Jahre gelebt und ein hohes Alter erreicht, seine Seele aber sein Hab' und Gut nicht genießt, und er ohne Begräbniß bleibt, von diesem sage ich, daß eine unzeitige Geburt besser sei, als er" — zu dieser Stelle bemerkt Hengstenberg: „Mehrere Stellen weisen bestimmter hin auf den bevorstehenden Untergang der Perserherrschaft. So 6, 2, wo der „fremde Mann", der das Vermögen des Reichen verzehren wird, der Nachfolger des Persers in der Weltherrschaft ist, 5, 3, wo die Worte: „auch ein Grab wird ihm nicht", den Persern eine gewaltige blutige Niederlage in Aussicht stellen"; ferner cap. 10, 1—3, wo der Gedanke ausgeführt wird: „wo, wie bei den Persern, die Thorheit herrscht, da kann der Untergang nicht fern sein." Warum hat denn nicht Hengstenberg jede andere beliebige Nation der alten Welt hervorgehoben? Der Ausdruck ist so allgemein, daß man ihn auch noch auf Länder und Städte der Neuzeit anwenden könnte. „Ferner cap. 10, 11—20, wonach der schon auf's Aeußerste gediehene moralische Verfall der Perser einen baldigen Ruin in Aussicht stellt; endlich 11, 3, wonach das Wetter des göttlichen Zornes bald den stolzen Baum des persischen Reiches fällen wird." In der Stelle 3, 16, 17: „Gott wird richten den Gerechten und den Ungerechten, und dann wird Zeit für jedes Ding sein," soll der Gedanke ausgeführt werden: so gewiß ein gerechter Gott im Himmel ist, der über der Erhaltung seiner Ordnungen auf Erden wacht, so gewiß muß dereinst das heidnische tyrannische Unwesen erliegen, Israel oben aufkommen, das trotz des ihm beigemischten

[1]) Cf. Cler. praefat. in Jobum. — [2]) Cf. Poet. Bücher III, p. 61.

falschen Samens immer noch Gottes Volk, die Gemeinde der Gerechten und der Rechtschaffenen ist" [1]).

Das Angegebene möge genügen, um uns einen Begriff von Hengstenbergs Standpunkt und exegetischen Künsten zu gewähren. Auf solche Weise läßt sich aus der Schrift Alles beweisen. Aber was sollen wir dazu sagen, wenn Hengstenberg meint (pag. 29), daß die Selbstgerechten mit einem Geiste trüben kopfhängerischen Unmuthes das ganze Volk in jener Zeit angesteckt haben; auf Heilung dieser Hauptkrankheit der Zeit habe es Koheleth hauptsächlich abgesehen in Aussprüchen wie 2, 24: „Denn ich lobte die Freude, daß Nichts besser ist für den Menschen, denn zu essen und zu trinken und sich zu freuen"? Dadurch warne er vor undankbarer Verschmähung desjenigen, was Gott freundlich darbietet. „Der Heiland hat auf diese Aussprüche des Buches sein Siegel aufgedrückt, wenn er auf sie sich beziehend spricht, des Menschen Sohn sei gekommen essend und trinkend." Wie ein solches exegetisches Gebahren zu bezeichnen sei, dafür fehlen uns die Worte.

Darf nach dem Beigebrachten wohl angenommen werden, daß Hengstenberg nicht im Stande gewesen sein wird, einen überzeugenden Beweis gegen die traditionell verbürgte Ansicht über den Verfasser des Predigers zu führen, so wollen wir doch noch einige seiner Behauptungen näher prüfen. Die 11 ersten Verse des 1. Cap. sollen eine Zeit charakterisiren, in welcher „das Volk Gottes sich im Zustand des tiefsten Elends befand und der Nichtigkeit anheimgefallen war." Dazu braucht kaum bemerkt zu werden, daß in diesen Versen nur die Ueberzeugung des Verfassers von der Eitelkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen ausgesprochen ist. Daß sich aber diese Ueberzeugung nur von einem im Exil lebenden Israeliten aussprechen läßt, ist eine grundlose und willkürliche Behauptung.

Hengstenberg folgert weiter: „Es war eine Zeit, in welcher die ganze Herrlichkeit der Salomonischen Zeit geschwunden war, denn ihre Nichtigkeit weist der Verfasser 1, 12 — 2, 26 nach, um wegen ihres Verlustes zu trösten und diejenigen zu beruhigen, welche in verzehrender Sehnsucht nach dieser Zeit zurückblickten." Wir können dagegen in jener Schilderung nichts anderes als ein aufrichtiges Bekenntniß des Verfassers darüber finden, daß er auch im Taumel des feinsten Sinnengenusses, sowie in Weisheit, Reichthum ꝛc. die gewünschte Befriedigung nicht gefunden, sondern daß jeder Genuß sein Herz leer und öde gelassen habe. Dazu bemerkt Reusch ganz richtig: „Sollten die Israeliten der persischen Zeit sich nicht eher nach nationaler Selbstständigkeit überhaupt gesehnt, also nicht auch eine für sie bestimmte Trostschrift zunächst diesen allgemeinern Standpunkt festgehalten haben, statt gerade auf die Nichtigkeit

[1]) Vide alle genannten Stellen p. 18 u. 19.

des Glanzes hinzuweisen, der nur so verhältnißmäßig kurze Zeit den Vorfahren zu Theil geworden war?" (l. c. p. 45.) Der elegische Ton des Buches ist weniger in den Drangsalen der Zeit, als vielmehr in dem Unvermögen des menschlichen Geistes begründet, die Geheimnisse der göttlichen Weltregierung und die Räthsel des Lebens zu lösen. Die Klagen über Unzulänglichkeit menschlichen Erkennens sind die häufigsten im Prediger und passen keineswegs in eine unglückliche Periode des Volkes. Zudem glauben wir, daß die Erwähnung der Salomonischen Herrlichkeit in der Leidensprobe des Exils für die Israeliten nicht tröstlich, sondern geradezu nur von der gegentheiligen Wirkung sein konnte. Die Erinnerung an die Salomonische Glanzperiode hätte die Trauer nur noch vermehrt.

Ferner „nach 3, 1—15 war für Israel eine Zeit des Todes, der Ausrottung des Gepflanzten ꝛc. eingetreten." Auch alle diese Ausdrücke haben durchaus keine nationale oder temporäre Beziehung, da sie nichts Anderes, als die Vergänglichkeit und Unbeständigkeit des Irdischen bezeichnen.

Außerdem könnte man aus den gedachten Stellen mit dem gleichen Rechte die entgegengesetzte Folgerung ziehen. Wenn z. B. Koheleth 3, 3 sagt: „Es gibt eine Zeit des Tödtens und eine Zeit des Heilens, eine Zeit des Einreißens und eine Zeit des Aufbauens", so kann man eben so gut das im zweiten Glied Gesagte auf Entstehungszeit des Buches anwenden, und für Israel brauchte damals keine Zeit des Todes angebrochen zu sein.

Wir berühren noch Stellen wie 4, 7—12; 5, 7. 8; 5, 9—19; cap. 6 u. cap. 7; 8, 9; 10, 6. 7; 10, 11, 20, in welchen Hengstenberg Beziehungen zwischen den Israeliten und den Heiden als Bedrückern des Volkes Gottes entdecken will. Sehen wir aber genau zu, so ist darin nur die Rede von Thoren und Weisen, Fleißigen und Müßiggängern, Hohen und Niedrigen, Armen und Reichen, Herrschern und Unterthanen, kurz alle verschiedenen Gegensätze im menschlichen Leben sind besprochen. Was nöthigt nun, hier einen Gegensatz zwischen Juden und Heiden anzunehmen, wenn jeder, auch der geringste Anhaltspunkt für diese Annahme fehlt?

Wir haben eben hier wieder Schilderungen von Gegensätzen und Zuständen im menschlichen Leben vor uns, die wohl zu allen Zeiten vorkommen. Alle dieselben Gegensätze kommen auch in den Proverbien zur Besprechung, und doch hat noch Niemand den Gedanken gehegt, dieselben deßhalb als ein nachexilisches Product auszugeben. Conf. Prov. 17, 24; 14, 6. 8. 9 zu Koh. 2, 1; 8, 1; Prov. 6, 9 zu Koh. 4, 5; Prov. 8, 6 zu Koh. 4, 13; Prov. 15, 8 zu Koh. 4, 17; Prov. 3, 14 zu Koh. 7, 12; Prov. 21, 22 zu Koh. 7, 19; Prov. 20, 9 zu Koh. 7, 21.

Im 73. Pſalm finden ſich ähnliche Schilderungen, und bei Erklärung deſſelben ſagt Hengſtenberg: „Mehrere neuere Ausleger haben dem Pſalm eine nationale Beziehung aufdringen wollen. Dagegen entſcheidet aber, daß in ihm nie von den Heiden die Rede iſt, ſondern immer im Allgemeinen von den Böſen. Wie wenig man berechtigt iſt, bei Schilderungen, wie dieſe, gleich ausſchließlich an das Verhältniß Iſraels zu den Heiden zu denken, zeigt z. B. Jer. 12, 1. 2., wo ſich ganz denen unſers Pſalms ähnliche Klagen finden, die durch die Unbill der Leute von Anathot veranlaßt wurden“ [1]). Ungeachtet der richtigen Auffaſſung des gedachten Pſalms benützt Hengſtenberg ganz dieſelben Erſcheinungen in unſerm Buch, um das zu conſtatiren, was er dort bekämpft hat. Heißt es 7, 2: „Beſſer iſt es, ins Trauerhaus zu gehen, als ins Haus des Freudenmahls“, ſo befindet ſich Iſrael im Haus der Trauer. Dagegen die Heiden ſitzen im Haus des Gelages und der Freuden (pag. 3). Ueberhaupt gilt ihm der Thor und der Reiche in der Regel als perſiſcher Heide, während er unter dem Weiſen und Armen ohne weiters Iſrael verſteht. Wie reimt ſich aber damit, daß 10, 6 von den Reichen geſagt wird, daß ſie in Niedrigkeit ſitzen? Hengſtenberg weiß ſich wohl zu helfen: „Reiche können hier nicht ſolche ſein, die es jetzt ſind — dann würden ſie eben nicht in Niedrigkeit ſitzen — ſondern es müſſen vielmehr ſolche ſein, die es von Rechtswegen ſein ſollten. Iſrael war nach der göttlichen Beſtimmung ein reiches Volk“ (p. 227). Und kommt 7, 22 die Bezeichnung „Knecht“ vor, wo nach Hengſtenberg von den „heidniſchen Zwingherrn“ die Rede iſt, ſo leidet doch dadurch „die politiſche Beziehung des Buches“ keinen Eintrag, weil „die Kinder Iſrael durchblicken ließen, daß die Heiden von Gott und Rechtswegen Knechte ſeien“ (pag. 180). Das iſt alſo das Reſultat der geſchärftern Betrachtung der geſchichtlichen Verhältniſſe, wodurch die Rückkehr des frühern Vorurtheils unmöglich gemacht werden ſoll.

Schon Ewald hat ganz richtig bemerkt: „Die Stellen, welche von Verdrehung des Rechts (3, 16; 4, 1—3; 5, 7 ff.), von der Unſicherheit des Reichthums (5, 7; 6, 2), von der Verachtung der Weiſen und Verſtändigen (9, 16: 8, 10) handeln, führen nicht ſpeciell auf das perſiſche Zeitalter, da dergleichen oft genug auch von den voreziliſchen Propheten als in den Reichen Iſrael und Juda herrſchend gerügt wird [2]).

Hengſtenberg glaubt ſogar, daß die erbauliche Bedeutung des Buches großentheils dadurch bedingt ſei, daß man die gezeichneten, ihm zu Grund liegenden geſchichtlichen Verhältniſſe klar und ſcharf erkenne, und der Mangel dieſer Kenntniß habe der bisherigen Auslegung zum Schaden gereicht. Nicht mit Unrecht hält ihm Hölemann entgegen, daß ſein

[1]) Comment. über die Pſ. III, p. 287. Cf. Reuſch p. 449. — [2]) Ewald l. c. p. 181.

„mikroskopisch untersuchender" Commentar die allgemein giltigen wie allgemein ausgesprochenen herrlichsten Stellen einer im höchsten Sinn des Wortes kosmopolitischen Schrift zu vorübergegangenen, temporalen, localen, nationalen Momenten herabdrücke. Wir glauben jedoch ganz sicher festhalten zu dürfen, daß Hengstenbergs Bemühungen, weit entfernt, die Ansicht über unser Buch, nach welcher es von keinem geschichtlichen, sondern ganz allgemeinen Standpunkt abgefaßt sein soll, entkräftet zu haben, vielmehr nur dazu beitrugen, dieselbe in ein noch helleres Licht zu setzen, weil alle Versuche, eine genaue Signatur der Zeitverhältnisse zu geben, völlig gescheitert sind. Auch Hölemann kann in der Durchführung der gedachten Ansicht nur die stärksten Beweiszirkel, Verflüchtigungen und exegetische Vergewaltigungen erkennen (pag. 29).

§ 20.

Fortsetzung. Betrachtung der innern Zustände.

Im Buch Koheleth soll endlich genau der sittlich-religiöse Zustand des israelitischen Volkes verzeichnet sein, den auch die nachexilischen Bücher schildern. Dieser Umstand hätte allerdings Beweiskraft, wenn wir das moralische und religiöse Leben in seinen einzelnen Zügen aus dem Salomonischen Zeitalter zu erkennen im Stande wären, und sich dann erhebliche Differenzen zwischen diesem und dem als bekannt vorausgesetzten Zustand nach dem Exil herausstellten. Allein wir kennen weder den religiösen Zustand des Volkes zur Zeit Salomons aus den Büchern, die uns darüber berichten, noch den moralischen Charakter des Volkes nach dem Exil aus den wenigen prophetischen Schriften so genau, daß sich eine Parallele zwischen beiden Zeiten in dieser Richtung ziehen ließe. Hiezu kommt noch, daß wir auch hier das schon oft besprochene Moment nicht aus dem Auge lassen dürfen, daß sich Koheleth nicht auf die Zustände seiner Zeit und seines Volkes beschränkte, sondern einen größern Ideenkreis an seinem Geist vorüberziehen ließ. Gehen wir jetzt zu den namhaft gemachten Erscheinungen selbst über.

Hengstenberg findet bemerkenswerth, „daß in Beleuchtung der innern Schäden die Abgötterei nicht genannt werde, welche von Salomon an bis zur Wegführung ins Babylonische Exil in so hohem Grade versuchlich war, in diesem aber erstarb" (pag. 6).

Es ist allerdings richtig, daß unter David und Salomon der Jehovadienst in vollster Blüthe stand, und keine einzige Abkehr von demselben wird uns in den heiligen Büchern gemeldet. Damit wollen wir aber nicht in Abrede stellen, gestehen es vielmehr gerne zu, daß Salomons Beispiel in dieser Beziehung auf das Volk nachtheilig wirken und zum Götzendienst verleiten mußte. Folgt aber hieraus, daß Salomon „in Beleuchtung innerer Schäden", falls wir eine solche vor uns haben, auch

das hervorheben mußte, wozu sein Beispiel den ersten Anstoß und verleitende Aufmunterung gab? Koheleth klagt wohl über Eitelkeit und Geistesplage alles dessen, was er gethan und unternommen, mahnt zu treuem Festhalten an einem Gott; aber so darf der Inhalt des Buches nicht gefaßt werden, daß es eine offene Beicht von allen Verirrungen des Königs sei. Dagegen liegt ein Beweis für die Unhaltbarkeit des Hengstenbergischen Einwurfes in dem Umstand, daß in den Proverbien auch nicht eine einzige Stelle von der Abgötterei handelt. Endlich lag es ja gar nicht in der Aufgabe, die moralischen Fehler seines Volkes zu rügen. Ganz anders verhält es sich bei den prophetischen Schriften, die allerdings manche Laster des Volkes blos legen oder davor warnen mußten.

Die gleiche Bewandtniß hat es mit dem Einwand, daß in unserm Buch der Pharisäismus in seinem Aeußerlichkeitsgeist und Selbstgerechtigkeit erscheine. Sprechende Stellen sollen sein 4, 17; 5, 1 u. 2; 7 15—18; 8, 14. Hengstenberg meint: „Eine oberflächliche Frömmigkeit suchte Gott mit Opfern abzuspeisen, statt zu wandeln auf dem Wege seiner Gebote; das Gebet war vielfach in Geschwätz ausgeartet, und in Gelübden war man leichtsinnig; wenn es ans Halten kam, prallte man zurück; es fehlte an der rechten, herzlichen Ehrfurcht vor Gott, und das war der Quell, aus dem alle diese Schäden flossen" (pag. 133).

Hiergegen ist fürs Erste zu bemerken, daß den eben angezogenen Texten doch eine zu untergeordnete Rangstelle im Buch eingeräumt ist, als daß man folgern könnte, Koheleth habe durch sie „eine strafende und mahnende Mission erfüllt und sein Auge auf Heilung der Hauptkrankheiten seiner Zeit gerichtet." Was dann die gerügten Fehler selbst angeht, so mögen sie wohl in der Zeit auch zu Tage getreten sein, als deren charakteristisches Merkmal Hengstenberg sie darstellen will. Gleichwohl läßt sich nach dem oben Dargestellten das Vorhandensein gedachter moralischer Unvollkommenheiten noch weniger annehmen in einer Zeit, in welcher bekanntermaßen das religiöse und moralische Leben einen großen Aufschwung genommen hat. Haneberg behauptet geradezu das Gegentheil von Hengstenbergs Ansicht, wenn er sagt: „Es war eine Zeit, in welcher der Götzendienst keine Reize mehr für Israel hatte; die Leiden der Verbannung hatten auch sonst manchen Flecken aus ihrer Gesinnung und ihrem Leben weggeräumt; es war eher zu besorgen, es möchte die religiöse Richtung des Volkes in naturloser Idealisirung sich ins Unbegrenzte verlieren, als in sinnlichen Materialismus versinken. Es war Zeit, dem Strom der religiösen Empfindungen in den Formen des mosaischen Cultus wieder ein festes Ufer zu geben" [1]). Derselbe Gelehrte wies auch nach, daß das Exil, sowie der Einfluß des Parsismus

[1]) Einl. p. 255.

nur wohlthätig auf das Volk in religiöser Richtung wirkte und Anregung des Eifers für den Cultus und religiöse Belehrung überhaupt, Ausbildung des Gebetcultus für den Privatgottesdienst ꝛc. zur Folge hatte. Allein wir wollen zugeben, und die nachexilischen Propheten bieten auch Anhaltspunkte dafür, daß Lässigkeit im Cultus, Klein- und Unglauben, Werkheiligkeit ꝛc. später wieder emporwucherten; kann man aber daraus folgern, daß diese Fehler sich nur in der persischen Periode zeigten? Auf keinen Fall folgt daraus, daß sie nicht auch in der Salomonischen Zeit vorgekommen sein können. Es läßt sich im Gegentheil zeigen, daß ganz ähnliche Mahnungen und Warnungen schon in früherer Zeit laut wurden. Was die ungünstige Aeußerung über den Opferdienst anlangt, so vergleiche man Deut. 23, 22; 1 Reg. 15, 22; Ps. 40, 7, 8; 50, 7; 51, 18, 19; 69, 31, 32; Prov. 15, 8. Daß man schon vor dem Exil gedankenloses Gebet gesprochen, erhellt aus Prov. 15, 8; Jes. 1, 15; 29, 13; und was den Leichtsinn in Persolvirung der Gelübde angeht, so vergleiche man Prov. 20, 25. Wenn dann Hengstenberg in den gerügten Fehlern Ansätze zum Pharisäismus, und ein Anderer denselben schon vollständig ausgeprägt finden will, so wollen beide damit offenbar dem Buch die Zeit der Entstehung zuweisen, welche dem Auftreten des Pharisäismus unmittelbar vorausging. Dadurch geben sie aber kund, daß sie das Wesen und die eigentliche Bedeutung des Pharisäerthums bei seiner Entstehung ganz verkennen. Die Pharisäer bildeten anfangs den bessern Theil der Nation, bildeten einen Zaun um das Mosaische Gesetz, נוסדת סיג לתורה, um dem Eindringen griechischer Bildung zu wehren, und machten Israel geistig frei, wie die Makkabäer in politischer Beziehung. Hören wir hierüber noch Döllingers Ansicht: „den im Makkabäer-Zeitalter vorkommenden Chasidim analog bildeten die Pharisäer anfangs die Frommen der jüdischen Nation, und sie sind entstanden, als es den großen Kampf mit dem Hellenismus und dessen zerrüttenden Einflüssen galt und sie sich, wie schon ihr Name sagt, eine sorgfältige Absonderung von allem Hellenischen und noch engern Anschluß an den Mosaismus als ihre Aufgabe erachteten. Erst später, als die Gefahr des griechisch-heidnisch-philosophischen Einflusses zu groß für den reinen Hebraismus wurde, durch die verschiedensten Kanäle eindrang und durch die mannigfaltigsten Lockungen die Juden verführte, vom Glauben und Gesetz abführte, da machte sich ihnen auch das Bedürfniß fühlbar, das Unzureichende des Gesetzes durch zweckmäßig erachtete Erweiterungen auszufüllen und bestimmt zu erklären. Und erst noch viel später traten die Einseitigkeiten hervor, und nur der Gegensatz gegen die Sadducäer konnte die Vorstellung erzeugen, daß auch die Pharisäer eine besondere Schule oder Häresis seien. Später treten uns dann freilich manche Fehler entgegen ꝛc." [1])

[1]) Cf. Heidenthum und Judenthum p. 750.

Werden wir auch noch glauben können, daß im Buch Koheleth Phariſäismus hindurchſchimmere oder gar völlig zu Tage trete, wenn wir behaupten hören, daß der Prediger antipharisäiſche und ſadducäiſche Anſichten vortrage[1]), da doch beide Sekten im ſchroffſten Gegenſatz zu einander ſtanden? Dies mußte ſo kommen, damit das Maß der Anſchuldigungen gegen den Verfaſſer Kohelets voll werde, ungeachtet daß dadurch die craſſeſten Widerſprüche erzeugt wurden, welche die Unhaltbarkeit der gegneriſchen Einwürfe in ihrer ganzen Blöße erſcheinen laſſen. Knobels Anſicht hat noch mehr Vertreter gefunden, als die vorhin beſprochene. Man vergleiche S. Schmidt Koheleth p. 311; Henke, Magazin, Bd. 5. pag. 424. Großmann, de philos. Sadduc. pag. 11. Nachdem Letzterer feſtgeſtellt, daß Sadduk ums Jahr 250 v. Chr. gelebt, fährt er fort: „Atqui circa idem illud tempus Ecclesiastae librum, de cujus inspiratione et canonica auctoritate inter ipsos Rabbinos in utramque partem disputatum est, scriptum esse doctissimorum in hoc genere virorum communis fere opinio fert, cujus quidem libri luculento, opinor, testimonio planissime docemur, tum illo ipso tempore in scholis sapientum rite ordinatis, philosophiae studia legendo docendo scribendo fervisse, tum vero etiam exstitisse et immortalitatis animorum et dispensatricis bonorum malorumque in vita divinae providentiae infitiatores, qui quum observasse sibi viderentur, fluxa et caduca esse omnia, mortem ultimam rerum lineam, ultra nec sperandum quicquam, nec metuendum sit, casus autem temeritate gubernari res humanas, ita, ut nulla virtuti ac sapientiae praerogativa praegrassante per caecos impetus libidine concedatur, praesentibus bonis in hac vitae brevitate hilariter fruendum et Epicureae licentiae indulgendum esse dictitarent.“ An Großmanns Darſtellung iſt nun freilich richtig, daß die eigentlichen Lehren der Sadducäer in unverkennbarem Zuſammenhang mit der Epicuräiſchen Philoſophie ſtehen und in den Einwirkungen der letztern ihre Quelle haben, aber unrichtig iſt, daß ſie ein fataliſtiſches Verhängniß annahmen. Dagegen ſprechen Stellen bei Joſ. Flav. De bell. jud. II, 8, 14: „*Σαδδουκαῖοι — — τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν τίθενται.*“ Antiqq. XIII, 5, 9: „*Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὔτε κατ' αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δε ἐφ' ἡμῖν τίθενται, ὡς, καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τά χείρω παρὰ ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.*“

Völlig unrichtig iſt ferner an Großmanns Darſtellung das weitere Moment, daß Koheleth das Unſterblichkeitsdogma leugne, und daß er

[1]) Knobel p. 93.

epicuräischen Grundsätzen huldige, wie wir noch zeigen werden. Dadurch ist seiner Argumentation, nach welcher er die Entstehung Koheleths ins 2te Jahrhundert v. Chr. ansetzen zu müssen glaubte, der Boden hinweggezogen.

§ 21.

Koheleth und Malachias.

Hengstenberg und einige seiner Vorgänger pochen endlich viel darauf, daß sich zwischen Koheleth und Malachias die größte Verwandtschaft zeige, woraus sie die Folgerung ziehen, daß beide zu gleicher Zeit gelebt haben. Dieser Schluß wäre sogar dann noch nicht ohne alle Beschränkung richtig, wenn die Voraussetzung in der That auf Wahrheit beruhte. Daß aber das Letztere auch nicht der Fall ist, möge folgende Vergleichung der beiden bezüglichen Schriftstücke zeigen.

Der Inhalt des Propheten Malachias läßt sich unter sechs Gesichtspunkten gedrängt wiedergeben:

a) 1, 1—5 tritt der Prophet der Ansicht entgegen, daß Gott die Israeliten vergessen und ihnen nicht mehr mit Liebe zugethan sei. Daraus läßt sich auf Murren und unzufriedenen Sinn beim Volke zurückschließen.

b) 1,6 — 2, 10 eifert er gegen Priester, die den Tempel durch schlechte Opfer entweihen, droht diesen und verkündet ein an allen Orten darzubringendes reines Speiseopfer.

c) 2, 11—17 beklagt er die Verletzung der Ehe und die eheliche Verbindung mit Heiden.

d) 2, 17 — 3, 6 weissagt er das Erscheinen eines Vorläufers des Messias und die Ankunft des letztern selbst, der dann alle gottlosen Mitglieder der Theokratie strafen werde.

e) 3, 7—12 wirft der Prophet dem Volke Nachlässigkeit und Gleichgiltigkeit in Darbringung der Zehnten und Abgaben vor und verheißt ihm schließlich zeitlichen Segen und Abwendung von zerstörenden Heuschrecken, wenn es mit aufrichtigem Herzen zu Gott zurückkehre.

f) 3, 14—4, 6 weist er die Ansicht zurück, daß Gottesfurcht unnütz und ein Lasterleben unschädlich sei[1]).

Dieses ist der gedrängte Inhalt des gedachten Propheten. Wenn wir jetzt den Inhalt des Predigers zur Vergleichung herbeiziehen, so findet vor Allem der weissagende Theil in Malachias keine Analogie im Prediger und ebensowenig der unter „e“ besprochene Punkt.

---

[1]) Cf. Reinke, Der Prophet Malachias p. 33 ff.

Von Bedeutung ist auch der Umstand, daß der unter „c“ genannte Uebelstand zur Zeit des Malachias in Koheleth keinen Vergleichungspunkt findet, wenn dieser die Schäden seiner Zeit aufdecken soll. Daß dies wirklich ein Schaden der nachexilischen Zeit war, geht auch aus Neh. 13, 31 zur Genüge hervor. Von Vernachlässigung des äußern Gottesdienstes spricht Koheleth gleichfalls nicht; nur ein Berührungspunkt aus den Strafreden des Propheten in dem unter „b“ angeführten Theil läßt sich mit dem Inhalt des Predigers aufzeigen. Will man nämlich der Erscheinung des schlechten Priesterthums und der Vernachlässigung des Tempel- und Opferdienstes auf den Grund sehen, so wird man als Ursache den Geiz ansehen müssen, der auch in Koheleth öfters gerügt wird. Aber wer sieht nicht den Unterschied der beiderseitigen Beziehungen? Der Prophet berührt dieses Laster nur in soweit, als es Ursache davon ist, daß man Gott die schlechtesten Opfer darbringt; während den Koheleth sein Thema hierüber zu sprechen veranlaßte, wenn auch der Geiz seiner Zeit ganz fremd gewesen wäre, was wir nicht anzunehmen brauchen. Auch in den Proverbien ist öfters vom Geiz die Rede: 15, 27; 27, 20; 28, 16. Wenn Koheleth von der Nichtigkeit der irdischen Dinge spricht, so muß er auch erwähnen, daß nicht nur der Reichthum an sich, sondern auch der mit kargem Geiz festgehaltene Reichthum nicht glücklich macht. Ein mehr zutreffender Berührungspunkt liegt allerdings in dem Murren gegen Gott, welcher der zu Anfang und Ende der prophetischen Rede stehenden Schilderung zu Grund liegt, und dessen auch der Prediger manchmal Erwähnung thut. Sehen wir nun zu, ob sich aus den beiderseitigen Schilderungen auf eine gleiche und auf gleichen Gründen beruhende Unzufriedenheit mit Gott zurückschließen läßt. In dem prophetischen Buch liegt der Grund der mürrischen Gesinnung im Volke in dem Umstand, daß Einigen die Verheißungen früherer Propheten sich nicht bald genug verwirklichten, und daß sich somit ein Contrast zwischen der traurigen Wirklichkeit und der gehofften Fülle von Segnungen herausstellte. Der Prophet begegnet gleich anfangs solchen unzufriedenen Aeußerungen, indem er zeigt, daß Gott sein Volk annoch liebe und den gehofften Erretter senden werde. Eine andere Art von Unzufriedenheit scheint sich in der Richtung geltend gemacht zu haben, daß Gott keinen Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen mache, indem ja die Heiden ein erträglicheres Loos hätten, als das Volk Gottes.

Um dieser Klage zu entgegnen, weist der Prophet auf die einstige große Scheidung hin, wodurch die Frommen zu seinem werthgeschätzten Eigenthum erhoben, die Gottlosen aber dem Verderben anheimfallen werden. Gerade hierin geht Malachias weit über Koheleth hinaus, und es scheint ein Fortschritt in diesem Lehrstück sichtlich hervorzutreten, was eher auf ein früheres Entstehen Kohelets als auf Gleichzeitigkeit mit Malachias hindeutet. Denn bei dem Propheten wird die Gerechtigkeit

Gottes in ihrem hellſten Lichte dargeſtellt, indem nach ſeinen ausdrücklichen Worten ſogar die Gedanken und Geſinnungen der Frommen, nicht nur Geſetzeswerke, in ein unvergängliches Gedenkbuch geſchrieben werden. Was ſoll nun dieſe ſo geringe Aehnlichkeit zwiſchen beiden Büchern beweiſen? Schließlich bezweckt das ganze Buch Job, ſowie der ſchon berührte Pſalm 73 nichts Anderes, als vor Murren zu bewahren. Sollten deren Verfaſſer deßhalb auch Zeitgenoſſen des Malachias geweſen ſein? Unſre Gegner haben damit wiederum Nichts als dies gezeigt, daß ſie von vorgefaßten Meinungen ausgingen und da Berührungspunkte ſuchen wollten, wo ſie nach ihrem Dafürhalten ſein ſollten.

§ 22.

Der Entwicklungsgang der hebräiſchen Weisheitslehre fordert keine ſpätere Entſtehungszeit.

Endlich wird noch ein auf innern Gründen ruhender Beweis, daß Salomon nicht Verfaſſer des Predigers ſein könne, aus dem Entwicklungsgang der hebräiſchen Weisheitslehre hergeleitet, in welchem das Buch Koheleth ein wichtiges Glied bilde. Die Argumentation der Vertreter dieſer Anſicht iſt folgende: Die Weisheitslehre der Hebräer, die ſich im Gegenſatz zu der ſtrengen, prieſterlich-geſetzlichen und theokratiſchen Denkweiſe, doch auf Grund des väterlichen Gottesglaubens bewege, über die ſittlichen und religiöſen Verhältniſſe des Menſchen reflectire und die Löſung der Räthſel des menſchlichen Lebens ſich zur Aufgabe ſtelle, dieſe Weisheitslehre reiche in ihren Anfängen bis auf Salomon zurück, ſpäter habe ſie Ausdruck gefunden im Buch Hiob, Proverbien und Koheleth, während ſie im Buch Sirach ſich in Einklang mit der ſtreng geſetzlichen Richtung geſetzt, unter den Juden in Aegypten mit Lehrgedanken aus der griechiſchen Philoſophie ſich befruchtet und allmählig ſich zu jenem religionsphiloſophiſchen Syncretismus ſich ausgebildet habe, deſſen Hauptvertreter Philo ſei. So im Weſentlichen C. L. Wilibald Grimm, Buch der Weisheit p. 1. Bruch (Weisheitslehre der Hebräer) geht von den Proverbien aus, erkennt dann ein Hinausgehen über dieſelben im Buch Hiob aus der Zeit kurz vor dem Exil, und nach demſelben erfolge als erſte Stimme der wiedererwachenden Weisheit bange Klage und ein Schrei der Verzweiflung im Buch Koheleth, worauf noch als Beiſpiele weniger ſchmerzlicher Skepſis, ſondern mehr practiſcher Richtung das Buch Sirach und der Weisheit zu erwähnen ſeien.

Andere ſehen in den Proverbien gleichfalls den Ausgangspunkt, erkennen dann in Job und noch mehr in Koheleth einen Fortſchritt, der ſich nur aus langen Zwiſchenräumen der Entſtehung erklären laſſe, ſchließen aber die Entwicklung der altteſtamentlichen Weisheit mit Kohe-

leth ab, weil darin der negativ vermittelte Uebergang von der alttestamentlichen Weisheit zur Offenbarung des neuen Testamentes liege.

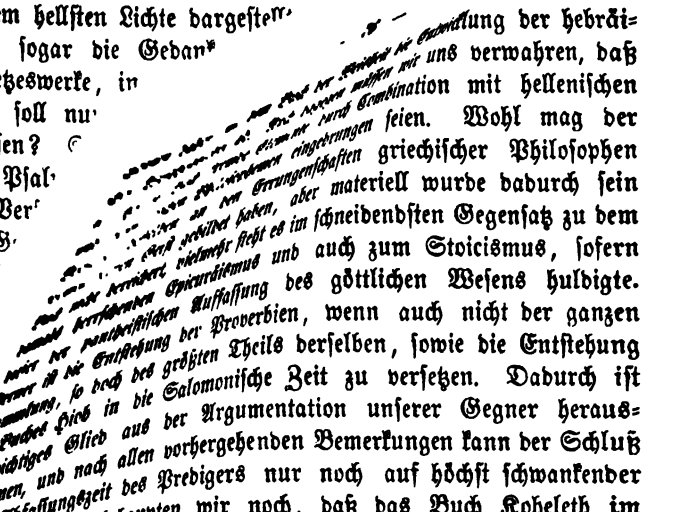
Weil auf den Grund der Entwicklung der Weisheit im alten Bunde so großes Gewicht gelegt wird bei Lösung der Frage nach dem Entstandensein der bezüglichen Bücher, so müssen wir bei deren Betrachtung etwas länger verweilen.

Die vorstehende Deduction scheint beim ersten Blick sehr probabel, aber sie scheint auch nur so. Was das Wesen der hebräischen Weisheitslehre anlangt, so verweisen wir diejenigen, welche ihren Begriff der Art überspannen, daß sie in ihr eine eigentliche Philosophie erkennen wollen, auf die gelehrte Abhandlung von Oehler „Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit". Das aprioristische Verfahren der neuen Philosophie fehlt dem Hebräer ganz und gar, weil er überall von bereits Gegebenem ausgeht und den Boden seines unmittelbaren Glaubens nie verläßt. So finden wir in der ganzen alttestamentlichen Weisheit auch nicht einen Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen; auch geht sie nicht auf die Frage ein, wie die Entstehung des Uebels zu erklären sei. Saalschütz bezeichnet ihre Aufgabe folgendermaßen: „Demgemäß werden die Werke Gottes in Natur und Geschichte fortdauernder Aufmerksamkeit empfohlen, damit der Hebräer auf diesem Wege „nachschauend" der Erkenntniß der Eigenschaften Gottes, seiner Liebe, Macht, Langmuth, Gerechtigkeit, vor Allem aber seiner Einheit, immer mehr gewiß und inne werde" (l. c. p. 9).

Was aber die Anfänge der Weisheitslehre anlangt, so reichen sie nicht nur bis auf Salomon zurück, sondern schon mehrere Psalmen aus der Davidischen Zeit sind contemplativen Charakters, z. B. Ps. 39, 49, 73, 90. Der terminus ad quem ist in doppelter Richtung fälschlich begrenzt worden. Zwar ist es auf protestantischem Standpunkt erklärlich, wenn man die Entwicklung der hebräischen Weisheitslehre mit den protokanonischen Büchern ihren Abschluß finden läßt, aber nach katholischer Auffassung gestaltet sich die Sache wesentlich anders. Weil der alttestamentliche Glaube kein vollkommener, sondern nur auf Christus vorbereitender war, mußte dessen Inhalt, um dies sein zu können, für die Erkenntniß allseitig durchgearbeitet und der Glauben zum Wissen erhoben werden. Es sollten die Verheißungen geprüft und die Punkte des Glaubens aufgefunden werden, in welchen er über sich selbst hinausging und in verhüllter Weise Keime der künftigen Offenbarung enthielt. Diese Geistesarbeit vollzog das israelitische Volk in dem nachexilischen Zeitalter und die Resultate derselben liegen uns zum Theil, soweit sie unter besonderm Beistand des heiligen Geistes zu Stande kamen, in den sogenannten deuterokanonischen Büchern vor, wovon wir speciell für unsern Zweck Sirach und das Buch der Weisheit anführen [1]). Wir

[1]) Cf. Aberle, Erklärung des Joh.-Evang. (Manuscript.)

Gottes in ihrem hellſten Lichte darge[ſte]
lichen Worten ſogar die Gedan[ken]
nicht nur Geſetzeswerke, in
werden. Was ſoll nu[n]
Büchern beweiſen?
ſchon berührte Pſal[m]
Sollten deren Ver[faſſer]
ſein? Unſre G[egner]
ſie von vorge[faßter]
ſuchen wollte



Der [Verfaſſer]

[Entſtehung] der hebräi-
[ſchen] uns verwahren, daß
[Kombination] mit helleniſchen
[Einflüſſen] eingedrungen ſeien. Wohl mag der
[Bekanntſchaft] griechiſcher Philoſophen
[ſtehen], aber materiell wurde dadurch ſein
[Standpunkt] vielmehr ſteht es im ſchneidendſten Gegenſatz zu dem
[Epikureismus] und auch zum Stoicismus, ſofern
[Auffaſſung] des göttlichen Weſens huldigte.
[Sammlung], ſo doch des größten Theils derſelben, ſowie die Entſtehung
[des Buches] in die Salomoniſche Zeit zu verſetzen. Dadurch iſt
[ein wichtiges Glied] aus der Argumentation unſerer Gegner heraus-
[genommen], und nach allen vorhergehenden Bemerkungen kann der Schluß
[für die Abfaſſungszeit] des Predigers nur noch auf höchſt ſchwankender
[Baſis] ruhen. Nun behaupten wir noch, daß das Buch Koheleth im
[Entwicklungsgang] der hebräiſchen Weisheitslehre nicht als eigentliches
[Glied] betrachtet werden kann. Die Anſicht, nach welcher in unſerm Buch
[eine] beſtimmte Geiſtesrichtung des ganzen Volkes in den ſpätern Perioden
[ſeiner] Geſchichte ausgeprägt ſei, iſt ganz falſch, da der Entſtehungsgrund
[deſſelben] ſo rein ſubjectiv iſt, als es nur geſchehen kann und lediglich in
[der individuellen] Seelenſtimmung und im Gefühl des eigenen Bedürf-
[niſſes] des Verfaſſers ruht. Zudem haben wir auch den deutlichſten Be-
[weis hiefür] in dem Umſtand, daß die Weisheit des Predigers rein em-
[piriſcher] Natur iſt und nach ſeinen eigenen Worten 1, 13 darin beſteht,
[zu unterſuchen] und zu erforſchen Alles, was unter der Sonne geſchieht.
[Dagegen] geſchieht in unſerm Buch der objectiven oder göttlichen Weis-
[heit mit] keinem Wort Erwähnung, obgleich gerade ſie es iſt, an der ſich
[der Entwicklungsgang] der altteſtamentlichen Weisheit abmeſſen läßt.
Von mehrern Stellen in den Pſalmen und anderen noch früheren Büchern
abgeſehen, in welchen das Wort Gottes gewiſſermaßen perſonificirt wird,
tritt die Lehre von der Weisheit Gottes als keiner bloßen Eigenſchaft,
ſondern ſchließlich als göttlicher Hypoſtaſe zuerſt in Job 28, 12. 23 ff.
uns entgegen. Entwickelter iſt ſie ſchon in den Proverbien 8, 22—32.
Hieran ſchließt ſich Baruch 3, 15; 3, 36 — 4, 1 und Sirach cap. 24.
Zur höchſten Entwicklung gelangte ſie im Buch der Weisheit 7, 7 — 8, 1 [1]).

Merkwürdiger Weiſe wollen Knobel und Hitzig in gänzlicher Verkennung der Weisheitslehre Koheleths eine Verwandtſchaft unſeres Buches mit dem Buch der Weisheit begründen. Ihre Argumentation iſt jedoch bereits von Dr. Warminsky umgeſtoßen, wenn er ſagt: „Der Geiſt in

[1]) Cf. Kuhn, Dogm. II, p. 29 ff., und Lichtenſteins Abhandlung über die Selbſtoffenbarung Gottes. Quartalſchrift 1843, p. 349 ff.

iden Büchern ist wesentlich verschieden. Das Buch Koheleth ist durch-
ngen vom Gefühle einer gewissen Unzufriedenheit; es versteigt sich
len in die unsichern Regionen des Zweifels, um schließlich doch
er auf dem festen Boden der Offenbarung auszuruhen: das Buch
er Weisheit dagegen hat einen durchweg positiven Charakter. Das Buch Koheleth ist keineswegs wie das Buch der Weisheit das beredte Zeugniß von dem geistigen Kampfe der Offenbarung gegen die Philosophie, des Judenthums gegen die schmutzigen Grundsätze des Epicuräismus, sondern es veranschaulicht uns an Salomons Persönlichkeit das Ringen der menschlichen Seele nach Wahrheit und Glück; das Buch Koheleth hat einen mehr alterthümlichen Charakter, es besitzt mehr Originalität in den Gedanken und in der formellen Darstellung[1]." Dies möge genügen, zu zeigen, daß das Argument gegen Salomonische Abfassung, welches man aus der Entwicklung der hebräischen Weisheitslehre abgeleitet hat, nicht Stich hält. Dasselbe ließe sich eher gegen die Urheber kehren; denn von einer Fortentwicklung der Idee einer persönlichen Weisheit Gottes weiß Koheleth Nichts. Seine Weisheit ist specifisch practisch, während im nachexilischen Zeitalter die Logoslehre sich bereits Bahn gebrochen hatte.

§ 23.

Andere Urtheile über das (nach)exilische Zeitalter.

Die vorausgehenden §§ haben gezeigt, wie man bemüht gewesen, einzelne Stellen so zu pressen und umzudeuten, daß daraus angebliche Beziehungen auf das exilische Zeitalter resultiren mußten. Andere haben ein umgekehrtes Verfahren eingehalten. Vorerst wurde ein ziemlich düsteres Gemälde über die exilische Periode entworfen, wozu man die dunkeln Farben aus dem Buch Koheleth entlehnt hat. Dann freilich kam irgend eine Aehnlichkeit zwischen dem Zeitbild Kohelets und dem des Exils heraus. Stellen wir einmal ein kleines Zeugenverhör an. Bernstein äußert sich also:

„Nimirum quidem omnia, divina ac humana, quae erant credenda, amanda, speranda, prorsus evanuisse debebant, antequam deleto praeteriti temporis gaudio et deperdita futurae aetatis spe tanta tamque atra desperandi nox ingruere et diffundi potuit" [2].

„Unter dem schweren Druck der Zeit, welche auf die Rückkehr aus dem Exil folgte, verkümmerte der Geist der Juden. Der Prophetismus erstarb, Poesie und Weisheit welkten ab ... die erste Stimme, welche die neuerwachende Weisheit vernehmen läßt, ist eine Stimme banger Klage, ein Schrei der Verzweiflung[3]."

---

[1]) Warminsky, Programm p. 18. — [2]) Bernstein l.c. p. 42. — [3]) Bruch, Weisheitslehre p. 383.

„In der Nüchternheit der spätesten Zeit, wo an die Stelle des frischen Prophetenthums die bedachtsame Weisheit getreten, wo das Volk und mit ihm seine Literatur alt geworden, ward der Zweifel des Denkers, der den Glauben des Gemüths bestreitet, besonders genährt und es bildete sich eine skeptische Philosophie, von der uns eine Probe in Koheleth erhalten worden [1])." Aehnlich lautende Stimmen könnten noch viele angeführt werden. Es wird auch auf besagten Umstand, daß der Inhalt unseres Buches eine Zeit postulire, die mit dem Eintreten des Exils begonnen und deren Nachwehen bis in die späteste Zeit der vorchristlichen Periode sich ausdehnten, großes Gewicht gelegt. Sehen wir aber genauer zu, so finden wir, daß die ganze auf dieses Fundament gebaute Argumentation gegen Salomon zusammenfällt, daß dagegen eine wahrheitsgetreue Schilderung der nachexilischen Zeit ganz evident den vorexilischen Ursprung des Predigers erkennen läßt.

Alle diejenigen, welche den Inhalt des Buches Koheleth schwer oder gar nicht zusammenreimen können mit dem Glauben der Juden und meinen, daß darin die alttestamentliche Religion bedroht werde, zeigen damit, daß sie weder den Geist des Predigers richtig erfaßt noch eine richtige Vorstellung von dem Offenbarungsgehalt der spätern Zeiten haben. Wir kommen im folgenden Abschnitt und bei der Abhandlung über Zweck und Bedeutung des Buches auf diesen Punkt ausführlicher zu sprechen. Freilich dürfen hierbei die deuterokanonischen Schriften nicht ignorirt werden. Dieselben bilden ein wichtiges Glied in der Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung und nehmen der durch die Propheten weiter entwickelten Offenbarung gegenüber dieselbe Stelle ein, wie die Hagiographen (Psalmen, Job, Proverbien, Koheleth) den in der Thora niedergelegten Heilswahrheiten gegenüber.

Hätten wir in der That an Koheleth ein exilisches Buch, und würde dasselbe jene Zeit getreu abspiegeln, oder eine Trost- und Mahnschrift für die Uebelstände jener Zeit sein, so dürften wahrlich keine künstlichen Umdeutungen nöthig werden, sondern die Leiden des Volkes und der Charakter der Zeit müßten offen daliegen, wie in den Schriften eines Jeremias, Baruch und Ezechiel. So aber ist das Verfahren unserer Gegner als eine petitio principii streng zu censuriren, die, statt den Heilsplan Gottes und die Quellen der exilischen Zeit zu studiren oder getreu wieder zu geben und nach Maßgabe dieser ein Bild der Exilsperiode zu entwerfen, mit Hintansetzung dieser Schriften und im directen Widerspruch mit ihnen sich ein Schattenbild malen und also schließen: nach dem Exil hat es bei den Juden so traurig und düster ausgesehen; im Buch Koheleth sind dieselben Farben aufgetragen, folglich ist er nachexilischen Ursprungs.

---

[1]) Umbreit, Was bleibt? p. 10.

Nach dieſer mehr allgemeinen Signatur wollen wir ins Einzelne eingehen.

§ 24.

Veränderungen durch das Exil.

Mit Recht nennt Haneberg das Exil nicht nur eine Strafe, ſondern eine göttliche Fügung, die den welthiſtoriſchen Beruf Iſraels mächtig unterſtützte. Daß das Exil für das öffentliche und Privatleben der Juden von tief einſchneidenden Folgen begleitet war, geben auch alle Gegner zu; aber während ſie dieſe Folgen ſo darſtellen, daß durch dieſelben eine allgemein elegiſche und ſkeptiſche Richtung angebahnt wurde, ſcheint uns das Gegentheil wahr zu ſein. Hätten wir gar keinen andern Beweis geltend zu machen, ſo würde ſchon die Betrachtung des göttlichen Heilsplanes und der Abſicht, in welcher Gott die Zuchtruthe Babylons über das Volk verhängte, hinlänglich genügen. Es ſollte dadurch der monotheiſtiſche Gottesglaube als ein nie mehr zu verlierendes Eigenthum für das Volk geſichert werden, und die ſpätere Geſchichte, beſonders zur Zeit der ſyriſchen Bedrängniſſe zeigt deutlich, wie vollkommen Gott ſeine Abſicht erreicht hat. Vor dem Exil iſt das Volk ſelten ſeiner Beſtimmung treu geblieben. Moſes und die Propheten warnten und drohten mit dem Untergang, aber die ſündhafte Natur war ſtärker als Geſetz und Propheten, und noch in Aegypten antworteten die Exilirten dem Jeremias, der ſie zum Jehovadienſt zu bekehren ſuchte: „Was du uns im Namen Gottes ſprichſt, darin gehorchen wir dir nicht, ſondern thun wollen wir Alles, was unſer Mund ausgeſprochen, zu räuchern der Königin des Himmels und ihr Trankopfer zu bringen, wie wir, unſre Väter, unſre Könige und Oberſten gethan in den Städten Judas und auf den Straßen Jeruſalems, da wir noch Brod genug hatten, glücklich waren und kein Unglück ſahen. Seit wir aber unterließen, der Königin des Himmels zu räuchern und ihr Trankopfer zu bringen, leiden wir Mangel an Allem und kommen durch Schwert und Hunger um“ [1]). Nach dem Exil war die Läuterung vollendet; es zeigt ſich fortan keine Spur mehr von Neigung zum Götzendienſt. Jetzt durften auch die Schranken fallen, welche die Juden bisher ſorgfältig von aller Berührung mit der heidniſchen Welt abgetrennt hatten. Die Juden zerſtreuten ſich in der ganzen Welt und verbreiteten die Kenntniß vom alleinigen wahren Gott und die Meſſiashoffnung, wie wir aus Sueton und Tacitus wiſſen, und dieſem Miſſionsgeſchäft lagen ſie um ſo eifriger ob, als eine Weiſſagung ging, daß ſie dann wieder frei würden, wenn alle Völker den wahren Gott anbeteten.

Darin iſt der Grund zu ſuchen, weßhalb es bald nach dem Exil keiner prophetiſchen Mahn- und Strafreden mehr bedurfte, um das Volk in

[1]) Jer. 44, 16 ff.

die Bahn des Gesetzes zurückzuleiten, oder darin zu erhalten. Ganz falsch ist die Auffassung der heiligen Geschichte, wornach die Zeiten nach dem Exil sich so traurig gestalteten, daß sie nicht mehr fähig gewesen, prophetische Sprossen zu treiben. „Die Blüthe des Prophetenthums starb ab und verwelkte.“ Soll diese Phrase etwa die von Gott gesandten heiligen Männer auf gleiche Stufe mit profanen Dichtern setzen, für die allerdings objective Bedingungen in der Regel erfüllt sein müssen, die daher auch meistens am Anfang oder Ende welthistorischer Ereignisse blühen? Das Prophetenthum ist nicht abgestorben, sondern der Umstand, daß kein Grund mehr für Gott vorlag, Propheten zu senden, ist ein Beweis, daß die Zeiten lange nicht so schlimm waren, daß dagegen die messianische Hoffnung und das wahre Heil genugsam beleuchtet und in succum et sanguinem des Volkes übergegangen waren und der größte Theil der Nation in der Bahn des Gesetzes wandelte. Verfolgungszeiten sind es von jeher gewesen, die einerseits in den bessern Israeliten den religiösen Eifer belebten und steigerten, bei den schlechten aber Irreligiosität und Freigeisterei erzeugten und so den Abfall vom wahren Gottesglauben und ein Ablenken von dem Weg des Gesetzes anbahnten. Wäre nun Koheleth ein Product der exilischen Verfolgungszeit, so wäre nur einer von zwei Fällen möglich. Entweder richtete ein frommer Israelit seine Warnungen und Mahnworte an einen abtrünnigen Freidenker, oder ein abgefallener Jude constatirt seine Verirrungen und sucht die Getreuen zu verleiten. Keiner von beiden Fällen trifft bei Koheleth zu. Den ersten Zweck kann man ihm nicht vindiciren, weil er selbst sich in Zweifel verwickelt und, obgleich er sich mühevoll damit abquält, zu keiner befriedigenden Lösung gelangt; im zweiten Fall wäre Koheleth nie in den Kanon aufgenommen worden.

Auch die Ansicht derer ist nicht richtig, die sich ein Gedeihen religiösen Lebens unter den Juden nicht unabhängig von nationaler Unabhängigkeit und staatlichem Glücke denken können. Die Form des Staatskirchenthums mußte zerbrochen werden, und die Pflanzung Gottes, die bisher durch den Zaun des Gesetzes und die Wächter der Propheten gehütet und gepflegt worden war, das ganze geistige und religiöse Leben trat jetzt erst in voller Entfaltung und Entwicklung hervor. Die Nation mußte politisch zerfallen und untergehen, damit sie ihre höhere Bestimmung erfasse. Das zerrissene Volk fühlte sich wieder als Ganzes, aber nicht in politisch-nationalem Sinn, sondern im Gesetz, Glauben und Hoffnung auf den Erlöser. Dieses religiöse Eigenthum gab den Juden Ersatz für die Einbuße, welche sie in der Vernichtung des Königthums und Auflösung des national-politischen Bandes erlitten hatten. So lebte das Volk, unbefriedigt zwar durch die Gegenwart, aber mit unverrücktem Augenmerk auf eine glücklichere Zukunft ausschauend, wofür sie eine sichere Gewähr in den Weissagungen der Propheten hatten. In

dem Völkergewirre, in das sie hineingeworfen waren, drangen sie sogar auf Grund der prophetischen Offenbarungen zu einer reinern Gotteserkenntniß vor, wie die Entwicklung der Logoslehre zeigt. Weit entfernt, von dem Heidenthum angesteckt zu werden, nahm das Judenthum sogar den wissenschaftlichen Kampf mit demselben auf. Das im Schmelztiegel der Leiden geläuterte und gestählte Volk Gottes beschränkte sich in dem spätern Kampf nicht auf die Defensive (Sirach), sondern schritt sogar zur Offensive (Buch der Weisheit) fort, und suchte mit wissenschaftlichen Gründen die Nichtigkeit des Götzendienstes und des heidnischen Religionswesens darzuthun. Diese religiöse Begeisterung ist aber nicht durch die Freude der Rückkehr aus dem Exil wie ein Strohfeuer rasch aufgelodert und schnell wieder erloschen, sondern hat dauernde Wurzeln im Volk hauptsächlich durch zwei neue wichtige Einrichtungen geschlagen. Es sind dies die periodischen Lehrvorträge aus der heiligen Schrift und die Verrichtung täglicher Gebete. Gleich nach dem Exil entstanden an allen bedeutendern Judenorten Synagogen, in welchen jeden Sabbath nicht nur das Gesetz und die Propheten vorgelesen, sondern daran auch Lehrvorträge geknüpft wurden. Die große Synagoge setzte die Pericopenordnung fest, und die Priester und spätern Schriftgelehrten waren die ständigen Lehrer des Volkes[1]).

Nach dem Exil wurde die Verrichtung täglicher Gebete am Morgen und Abend allgemeines Gesetz für die Juden. Anfänglich sollte dieser Gebetscultus ein Ersatz für das obligate Morgen- und Abendopfer sein, wurde aber nach Erbauung des Tempels nicht nur beibehalten, sondern zu einem eigentlichen Hausgottesdienst erweitert. Insbesondere wurden die letzten Loblieder des Psalters, die sämmtlich als Ausdruck des Dankes für Errettung aus dem Exil gedichtet und unter dem Namen: fünf Halleluja-Psalmen bekannt sind, ein Theil des täglichen Morgengebetes. Also Danksagung für Befreiung aus dem Exil ist der Grundton religiöser Stimmung der Juden, der fortklingt bis zur Ankunft dessen, auf den die Völker harrten, und dieselben Dankesworte für Befreiung aus dem Zustand der Unerlöstheit klingen im Mund der Kirche in den Landes alle Tage tausendfach fort bis zur zweiten Ankunft Christi. Ein zweiter religiöser Grundton der nachexilischen Juden ist die Erwartung des Erlösers, wie sie im Abendgebet, den sogenannten 18 (daher Schmoneh Esre שמנה עשרה) Eulogien, Ausdruck fand. Darin werden Gott die wichtigsten Bedürfnisse des Volkes vorgetragen, aber von all dem, was nach der gegnerischen Ansicht damals dem Volk abgegangen sei und es in Unglück und Trauer versetzt haben soll, findet sich keine Spur. Höchst interessant ist die Erscheinung, daß in diesem jüdischen Abendgebet die Erwartung des Messias in Ausdrücke gekleidet ist, die sich im Benedictus

[1]) Cf. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, 1832.

des Zacharias wiederholen: I „Gepriesen seist du, o Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, der du an die Gnaden der Väter denkst und ihren Kindeskindern den Erlöser bringst"; II „Du lassest sprossen das Heil"; VII „Du suchest heim und erlösest dein Volk"; X „Stoße in die große Posaune zu unserer Befreiung, erhebe das Panier, um unsere Verbannten zu sammeln"; XIII „Erbaue Jerusalem bald auf ewig und richte in seiner Mitte den Thron Davids auf"; XIV „Den Sproß Davids deines Knechtes wollest du bald sprossen lassen und sein Horn erhöhen durch deine Erlösung, denn wir warten täglich auf deine Erlösung. Gepriesen seist du, o Herr, der du hervorwachsen lässest das Horn des Heils."

Gerne stimmen wir Haneberg bei, dem wir hier folgten, wenn er meint, daß dieses Gebetritual und die Veranstaltungen für religiösen Unterricht einen Einfluß geübt haben müssen, den wir kaum groß genug schätzen können. Hiedurch allein wurde der von den Propheten gegebene Gedankenstoff Gemeingut der Nation[1]). Wir fragen, wo ist nun in der (nach-)exilischen Zeit ein Platz für ein Buch wie Koheleth?

§ 25.

Fortsetzung. Beweise aus den heiligen Büchern.

Daß die im vorausgehenden § in wenigen Zügen gegebene Schilderung des nachexilischen Zeitalters kein Phantasiebild, sondern in den heiligen Büchern selbst unzweifelhaft bezeugt ist, läßt sich unschwer nachweisen. Der Leser möge hier das ebenso schöne, als rührende Bußgebet Daniels (Dan. 9, 4—20) nachlesen, ferner das demüthige Bekenntniß und sehnsuchtsvolle Bitten eines Nehemias (Neh. 1, 5—11 und besonders 9, 5—38) und er wird sich sofort überzeugen, daß eine ernste Bußgesinnung, offenes Bekenntniß der Selbstverschuldung aller Drangsale, ein neu erweckter Glaube an Gott und alle seine Führungen, kurz die Erneuerung des Bundes am Sinai die Frucht des Exils gewesen ist. Selbst Bruch muß dies im Gegensatz und Widerspruch mit andern seiner Behauptungen anerkennen und das Geständniß ablegen, daß eine der wesentlichsten Veränderungen dieser Periode in Folge des Exils „das ängstliche Zurückgehen auf das väterliche Gesetz gewesen, weil die Juden der Ueberzeugung waren, daß das hereingebrochene Unglück nur eine Strafe für ihr Abirren von dem durch das göttliche Gesetz bezeichneten Weg gewesen sei".

Betrachten wir das Buch Baruch, das gewiß das Product einer schweren und bedrängnißvollen Zeit ist, so finden wir auch dort zuerst ein Sündenbekenntniß, dann erst ein Gebet um Befreiung aus dem

[1]) Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenb. 3te Aufl. p. 430.

Exil, ein Lob der Weisheit und endlich eine Trostrede. Aber wie ist die Trostrede im Unglück so verschieden von der angeblichen tröstenden Mission Kohelets! Die Weisheit ist der alleinige Besitz des Volkes Israel. Israel ist aus allen Völkern von Gott auserwählt als das Volk der Offenbarung. Es ist auch jetzt noch in seiner scheinbaren gänzlichen Verlassenheit im Besitz der Weisheit, und darum trotz seines Unglücks über alle Völker erhaben. Es braucht nur wieder zur Weisheit, deren Verlassen es ins Unglück gebracht hat, zurückzukehren, um wieder glücklich zu werden. Selbst in seinem Unglück kann es sich noch glücklich preisen. „Selig sind wir ... Israel, sei getrost, Volk Gottes .. Ihr seid verkauft den Heiden, aber nicht zum Untergang [1])."

Deßgleichen wird in den Klageliedern, die ebenfalls aus Anlaß der über Juda hereinbrechenden Katastrophe gedichtet wurden, das Schicksal der Exulanten betrauert, aber zugleich wird auch oft hervorgehoben, daß durch eigene Verschuldung das Unglück des Exils über sie als gerechte Strafe gekommen sei. Man vergleiche Thren. 1, 5, 8; 3, 39 u. a. m. Dazu kommen öftere Aufforderungen zur Rückkehr zu Gott und der Ausdruck der zuversichtlichsten Hoffnung auf eine bessere Zukunft (vergleiche das 3. und 4. Lied). So viel steht fest, daß zur Zeit des Exils in der Seele des Volkes das Bewußtsein von der Selbstverschuldung aller hereinbrechenden göttlichen Strafgerichte tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Ist die Sprache Stäudlins auch etwas überschwenglich, so ist dennoch viel Wahres an folgender Schilderung: „Welch neuen Schwung mußte diese Rückkehr dem zurückwandernden Volke geben! Mit welcher Innigkeit mußten sie jetzt die Orakel der Propheten, die herrlichen Bilder, Aussichten, Schilderungen, Verheißungen umfassen, die in denselben enthalten waren! Wie groß und erhaben über alle Götter mußte ihnen ihr Jehova aufs Neue erscheinen! Wie theuer mußte ihnen aufs Neue das obgleich verwüstete und verödete Land werden! Nicht Sehnsucht nach der alten Heimath, nicht Eroberungslust und Habsucht, nicht der Befehl eines Despoten — nein! ihre Religion, ihr Glauben, ihre kostbarsten Gefühle, ihre Ueberzeugung, daß durch sie die Anbetung Jehovas auf der Erde erhalten und fortgepflanzt werden soll, daß Jerusalem und der Tempel, zu dessen Erbauung sie hineilen, der Mittelpunkt der wahren Religion werden und nach und nach alle Nationen zu sich rufen soll, der entzückende Blick auf's messianische Reich, dies ist es, was sie in ihre alten Wohnsitze zurückruft ... In den Psalmen und Orakeln, die auf diese Wiederkehr gedichtet sind, ist ein Ton des Jubels, ein Schwung, eine Leichtigkeit, ein frohes Gefühl der Entfeßlung nicht zu verkennen. Der Eindruck des Exils und dieser Rückkehr ist bei der Nation nie wieder verschwunden [2])."

---

[1]) Baruch 4, 5. — [2]) Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre I, p. 349.

Das bisher gewonnene Resultat finden wir auch bestätigt, wenn wir uns in den nachexilischen Psalmen umsehen. Von Skepsis und Trostlosigkeit ist überall Nichts vorhanden, selbst in solchen Liedern nicht, die auf den Trümmern Jerusalems gedichtet wurden. Da studirten die heiligen Sänger die Geschichte der Vorzeit und in der Vergegenwärtigung all der wunderbaren Führungen Gottes fassen sie feste Hoffnung und Zuversicht, gestehen die Selbstverschuldung und bitten auf Grund der prophetischen Verheißungen um Abwendung der Zuchtruthe. Man vergleiche Ps. 74, 75, 79, 119, 123, 124, 125, 126, 137.

Wendet man ein, daß aus den angezogenen Schriften sich blos ein Schluß auf den religiösen Zustand des Volkes unmittelbar nach dem Exil ziehen lasse, woraus noch gar nicht folge, daß die gedachte skeptische Richtung nicht später eingetreten sei, so halten wir diesem Einwand die Spruchsammlung des Siraciden gegenüber, worüber die Gegner selbst richten sollen. „Im Uebrigen," sagt Grimm in der Einleitung zu seinem Commentar, „stand der Verfasser fest und unerschüttert im Glauben seiner Väter, von einer Skepsis weiß er Nichts [1])." Auch Bruch muß das gleiche Geständniß ablegen: „Keine Spur einer skeptischen Verirrung findet sich in der Gnomensammlung des Siraciden [2])." Und doch ist dieses Buch die Frucht einer Zeit, in welcher das Volk jeder Selbstständigkeit entbehrte, und der Druck heidnischer Tyrannen schwer auf ihm lastete.

Man hat ferner eingewendet, daß das Exil mit seinen traurigen Folgen wohl ertragen werden konnte mit Rücksicht auf die erhoffte glückliche Zukunft, die von den vorexilischen Propheten in unmittelbarem Anschluß an das Eintreten des göttlichen Strafgerichts in Aussicht gestellt wurde; als aber nach Ablauf der Verbannungszeit die traurige Wirklichkeit mit dem gehofften Ideal in so grellen Widerspruch trat, mußte unter den Israeliten Unmuth und Trostlosigkeit, überhaupt ein nahe an Verzweiflung grenzender Zustand treten.

Diesen Einwand entkräftet der einfache Hinweis auf die Thätigkeit der 3 letzten Propheten, die Gott gleichsam als Schutzmauer gegen das Eindringen solcher Gesinnungen hingestellt hat. Wohl ist es richtig, daß die Schilderung des göttlichen Strafgerichts und der Eintritt des messianischen Heils fast in Eins zusammenfloß, so daß die Erfüllung beider Verheißungen durch keine lange Zeitdauer getrennt zu sein schien, ähnlich wie später die Weissagung Christi über die Zerstörung Jerusalems in die vom Weltende überging. Dagegen erhielten schon die exilischen Propheten die Aufgabe, einerseits das Gericht als in successiver Folge sich manifestirend darzustellen, anderseits aber auch die Erfüllung aller göttlichen Verheißungen in weitere Ferne zu rücken. Die

[1]) Grimm l. c. p. XXIV. — [2]) Bruch l. c. p 384.

nachexiliſchen Propheten haben dann dem Geiſt und Herzen des Volkes eine andere Richtung gegeben, als daß es hätte in eine troſtloſe Skepſis verfallen können, und Eſra bezeugt (6, 14), daß die prophetiſchen Worte tief in das Herz des Volkes eindrangen. Die Aufgabe der 3 letzten von Gott geſandten Männer war eine doppelte. Einmal mußten ſie die Nothwendigkeit des göttlichen Gerichtes, welches ſeine Vollendung noch nicht erreicht hatte, darſtellen und dann zeigen, wie ſchon in der Gegenwart Unterpfänder und Anknüpfungspunkte für das gehoffte Heil gegeben ſeien. An dem neuen Tempel hat das Volk ein Unterpfand für die Erbarmung Gottes, der nach Hag. 2, 4 ff. ſeine Gemeinde nicht verlaſſen, ſondern zu einer noch höhern Offenbarung ſeiner Herrlichkeit hinführen will.

Allein ſo lange die heidniſchen Reiche noch Kraft und Macht beſitzen und dem Volke Gottes überlegen ſind, kann die erſehnte Zeit des Heils auch noch nicht eintreten. Deßhalb muß eine große Erſchütterung unter den heidniſchen Reichen vor ſich gehen, cf. Hag. 2, 7 und 8, und im Hinſchwinden der Heidenwelt ſoll das Volk die Vorboten des kommenden Heils erkennen. So lenkten Haggäus und Zacharias die Augen und Gedanken auf das bald kommende Heilsgut, während Malachias mehr auf Reinigung von den Schlacken der Sünde und ſittliche Vervollkommnung drang und ſo die Herzen auf Empfang der Erlöſungsgnade vorbereitete. Ueberhaupt iſt es ein charakteriſtiſches Merkmal der nachexiliſchen Propheten, daß ſie ſich weniger mit dem „Daß", als vielmehr mit dem „Wann" des eintretenden Heils beſchäftigen und ſchon ihren Blick auf die nachmeſſianiſche Zeit lenken, indem ſie die Univerſalität der Kirche (Zacharias) und ihres Cultus prophezeien.

Statt Vielem nur noch Eines. Wer eine Schilderung der geiſtigen Bewegung und Strömung im Leben der Juden nach dem Exil geben will und dabei die Meſſiashoffnung ignorirt, der läßt geradezu den nervus rerum außer Auge. Wer aber die Zeit nach dem Exil ſo darſtellt, daß die Meſſiasidee nicht nur nicht reſpectirt wird, ſondern das Zeitbild in contradictoriſchem Gegenſatz zur meſſianiſchen Erwartung ſteht, der hat ein Zerrbild geliefert und aller Geſchichte Hohn geſprochen. Die Meſſiashoffnung iſt die Lebensader im alten Bunde, die um ſo kräftiger pulſirt, je näher die meſſianiſche Zeit heranrückt. Eine durch das Prophetenthum gewährte Perſpective in die Meſſiasperiode verbietet abſolut eine Stimmung unter dem Judenvolke, wie unſere Gegner die angeblich nachexiliſche Entſtehungszeit Koheleths ſchildern.

Wenn der heilige Petrus über die Bedeutung der Verklärung Chriſti ſpricht und mit Recht ſie für einen Beweis der Gottheit ausgibt, ſagt er plötzlich zu den Juden: „et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus

vestris“ [1]). Einen solch hohen Werth legt Petrus auf die messianischen Weissagungen, und dies mit vollem Recht. Wie konnte es auch anders sein? Hören wir nur eine einzige Stelle von Daniel, die offenbar messianisch ist und die Zeit der Erscheinung des Messias genau enthüllt: „Siebenzig Wochen sind abgekürzt über dein Volk und deine heilige Stadt, um abzuschließen den Abfall und zu endigen die Sünde und zu tilgen die Schuld und herzuführen ewige Gerechtigkeit und zu erfüllen Gesicht und Weissagung, und zu salben den Heiligen der Heiligen [2]).“

Solche Wahrheiten und Offenbarungen hätten für eine Zeit Trost gewährt, in der man an den Verheißungen und Hoffnungen einer bessern Zukunft irre werden wollte, wie die Gegner behaupten. Hätte Koheleth eine tröstende Mission zu erfüllen gehabt und die messianischen Verheißungen nach dem Exil bei Seite gesetzt, so hätte er eben keine Trostschrift geschrieben, am wenigsten eine solche, die der Aufnahme in den Kanon neben der prophetischen Literatur würdig gewesen wäre.

Selbst Hengstenberg vermißt eine Hinweisung auf den Messias, wenn er die „tröstende Mission“ Kohelets auseinandersetzt, meint jedoch, man dürfe nicht überall Alles suchen. Die Beobachtung dieser Regel wäre für Hengstenberg sehr empfehlenswerth gewesen.

V. Abschnitt.

Zusammenhang Kohelets mit allen aus der Salomonischen Zeit stammenden Büchern.

§ 26.

Zusammenhang Kohelets mit dem Buch Job.

Vor einigen Jahrzehnten hätte es als eine petitio principii erscheinen können, wenn man das Buch Job als Product der Salomonischen Zeit vorausgesetzt und auf diese Basis weitere Argumentationen gebaut hätte. Denn fast eben so viele Stimmen, als sich gegen Salomons Autorschaft in Betreff Kohelets erhoben und noch erheben, forderten auch die Annahme einer spätern Entstehungszeit für das Buch Job. Heute liegt die Frage anders. Es kann als ausgemacht und unumstößliches Resultat der neuern Kritik angenommen werden, daß das Buch Job in der Salomonischen Zeit entstanden ist. Den eingehenden Beweis liefern hiefür Rosenmüller, Hävernick, Vaihinger, Hahn, Scholz, Welte, Keil, Delitsch u. a. m. Ist dieses richtig, so ist auch für Bestimmung der Entstehungszeit des Predigers ein sicheres Fundament gewonnen.

Obwohl nämlich beide Bücher durch hohe Originalität sich auszeichnen und also an Nachahmung gar nicht zu denken ist, so ist doch

[1]) 2 Petr. 1, 19. — [2]) Dan. 9, 24.

die Verwandtschaft nach Inhalt und Form bei Job und Koheleth so auffallend, und der Nexus der Ideen, der Gegenstand, Zweck, Lösung oder Nichtlösung und das Endresultat bei beiden Büchern so sehr ähnlich, daß man unmöglich annehmen kann, der Prediger sei 5—6 Jahrhunderte später als Job entstanden, nachdem so großartige und in's tiefste Innere des jüdischen Wesens eingreifende Veränderungen vor sich gegangen waren. Statt die einzelnen Verse Kohelets zu vergewaltigen und aus ihnen Beziehungen auf eine spätere Unglücksperiode herauszupressen, wo erwiesener Massen gar keine sind, wäre es fruchtbarer gewesen, die geistige Strömung der davidisch-salomonischen Zeit zu studiren. Welche Leiden damals das Leben der Frommen bestürmten, welche innern Kämpfe dieselben hervorriefen, welche Anstrengungen sie erweckten, um die Noth der Frommen im Einklang mit dem Gesetze zu begreifen, das sehen wir nicht nur aus den zahlreichen dasselbe Thema behandelnden Psalmen aus jener Zeit, sondern hauptsächlich aus dem Buch Job, das uns tiefe Blicke in den Anschauungs- und Gedankenkreis jener Periode werfen läßt, wodurch der elegische Ton im Prediger genugsam erklärt wird.

Der Entstehungsgrund für beide Bücher ist nicht in äußern unglücklichen Zeitverhältnissen zu suchen, noch in einer im geistigen oder moralischen Leben hervortretenden skeptischen oder verzweifelnden Richtung, sondern er beruht in den Dissonanzen des menschlichen Lebens, in den schweren der Betrachtung des Menschen sich aufdringenden Räthseln über Zweck des menschlichen Lebens diesseits, über sein Loos im Jenseits, Vertheilung der irdischen Geschicke, Gerechtigkeit Gottes u. s. w. Der Grund, daß bei Erörterungen dieser theosophischen und metaphysischen Fragen der klagende Ton vorherrscht, und die aufgeworfenen Räthsel nur mangelhaft oder gar nicht gelöst werden, daß die Verfasser Unzufriedenheit und Zweifel bekunden, statt auf dem Wege des Forschens aus denselben herauszukommen, das ist der Mangel einer klaren, trostvollen Aussicht auf das Jenseits und die künftige Ausgleichung der Geschicke des Menschen, ein Mangel, der im unerlösten Zustand der Menschheit um so drückender empfunden werden mußte, je weniger das Dunkel des Grabes durch positiv göttliche oder prophetische Offenbarung gelichtet war. Doch nicht nur der Entstehungsgrund ist beiden gemeinschaftlich und die Ursache des eigenthümlichen Colorits, sondern auch der Inhalt und das schließliche Resultat, obwohl der Ausgangspunkt ein verschiedener ist. Haneberg sagt: „Koheleth ist ein umgekehrter Job. Im Job zeigt sich der Mensch im Kampfe unter der Natur, von ihr überwältigt; im Prediger erscheint der Mensch mitten in den Naturgenuß gestellt im Kampfe.“ Es gilt nämlich in beiden Büchern den Versuch, sich mit den wirklichen Zuständen der Welt und den in diesen beschlossenen Fragen des unerlösten Erdendaseins zurecht zu finden und einer Lösung nahe zu kommen, welche, wenn auch keine genügende theoretische Aufschlüsse, doch practische Regeln

zur Beruhigung des sehnenden (Koheleth) und leidenden (Job) Bewußtseins den Erdenkindern vermitteln könnte. Job knüpft seine Betrachtung an die Schilderung des Unglücks in der Verlassenheit eines schuldlos Duldenden an und will hauptsächlich eine Lösung der Frage nach dem Grund des Leidens versuchen. Der Prediger dagegen geht vom entgegengesetzten Standpunkte aus, wie schon der erste Vers andeutet, der sagen will, daß von der Höhe und dem Gipfelpunkt des irdischen Glückes der Blick auf die verschiedenen Lebensgebiete gerichtet wird. Alles hat ihm das Leben geboten, und er ging auch allen Genüssen gierig nach — „denn wer hat genossen, wie ich?" — und doch findet der weiseste und anscheinend glücklichste König keine wahre Beglückung, sondern überall Eitelkeit und Geistesplage. Nachdem hiedurch der Grund für seine Betrachtung gelegt ist, sucht der Prediger freilich vergebens einen Ausweg zu entdecken, der zum bleibenden Glücke führt. Er überzeugt sich von der Erfolglosigkeit seines Bemühens, und in gänzlicher Verzichtleistung auf ein wahres Glück schlägt er die Untersuchung nieder, beruft sich zur Ausgleichung der Widersprüche im menschlichen Dasein auf ein allgemeines Gericht, nachdem der Geist des Menschen zu Gott zurückgekehrt, der ihn gegeben. Aehnlich sieht auch Job nur im Tode Ruhe und Befreiung von seinem Leiden, während ihm auch wieder vor dem Tode graut; denn die einmal auftauchende sehnsuchtsvolle Hoffnung eines Erlösers vermochte er nicht festzuhalten. Selbst unsere Gegner müssen diese Zusammenstellung und Zusammengehörigkeit anerkennen. Im Wesentlichen dasselbe behauptet Bruch, wenn er sagt: „Beide, Job und Koheleth, sind von Männern verfaßt, welche zwar vom gesammten Bewußtsein der Hebräer durchdrungen sind, die aber in den darin wurzelnden Ideen und Anschauungen kein volles Genüge finden. Daher fühlen sie die Aufforderung an sie herantreten, durch philosophische Forschung, die zwar vom Grund des hebräischen Bewußtseins ausgeht, und sich auch möglichst in dessen Schranken zu bewegen weiß, die sie quälenden Zweifel zu überwältigen und in das zerrüttete Gemüth Ruhe und Frieden zurückzuführen. Allein keiner von beiden gelangt zu dem gesteckten Ziel, und schließlich endigen beide mit einer demüthigen Resignation, die mehr ein gewaltiges Niederschlagen des Zweifels durch die Kraft des Glaubens, als ein wahrer Sieg über denselben ist." Aehnlich gibt Bruch auch zu, daß in beiden Büchern dieselben Gegenstände und Fragen behandelt werden und hält auch den Mangel einer klaren Fernsicht über das Grab hinaus für den Grund der Klage in beiden Büchern. Es muß aber bemerkt werden, daß Bruch, der Koheleth ins Zeitalter des Artaxerxes Longimanus herabsetzt, auch den Job kurz vor dem Auftreten des Ezechiel entstanden sein läßt.

Ist das richtig, daß die Vorstellungen und Empfindungen des Predigers auch Gegenstand der Erörterung für Job sind und somit beiden

ein Hauptgedanke und ein Hauptzweck zu Grund liegt, dann ist die Meinung Hanebergs sehr begründet, daß Job den Prediger hervorgerufen habe, weil letzterer ein umgekehrter Job sei. Jedenfalls hat diese Ansicht mehr Anspruch auf Glaubwürdigkeit, als die entgegengesetzte, wornach eine lange Zeit verstreichen mußte, ehe Koheleth auf Job folgen konnte. Auch Stäudlin hat über diesen Punkt mit sehr richtigem Blick geurtheilt, wenn er sagt: „Dieselben Gegenstände, dieselben Vorstellungen und Empfindungen, welche den Koheleth am meisten beschäftigten und interessirten, finden wir hier wieder am meisten hervorgehoben und am Ende wird sich ergeben, daß beide Bücher nur einen Hauptzweck haben. Wer Koheleth, die Sprüchwörter und Job aufmerksam studirt hat, wird eine gewisse Verwandtschaft zwischen diesen Büchern nicht verkennen, und je öfter ich sie wieder studire, desto mehr fällt sie mir in die Augen. Es ist eine frappante Aehnlichkeit in Vorstellungen, Wendungen, Ausdrücken, Bildern und selbst in der Geistesstimmung, aus welcher diese Bücher hervorgegangen sind[1])."

Im Prediger steht die Entwicklung des Hebraismus ganz auf derselben Stufe, wie im Salomonischen Zeitalter. Die Schilderungen über Zustände nach dem Tod (Scheol, Unsterblichkeit) sind ganz dieselben wie im Buch Job. Die Gedanken über Gottes Größe, Unwandelbarkeit seines Thuns, Unabänderlichkeit seiner Rathschlüsse, Beugen des Menschen unter die Allmacht Gottes, die sich in Koheleth so oft wiederholen, erinnern an ähnliche Gedanken in Job; der Zweck derselben in beiden Büchern ist, Furcht Gottes einzuflößen. Der Abschluß des Predigers im 12. Cap. ist ganz analog dem Schluß des 28. Cap. im Buch Job. Nachdem in beiden Büchern die Weisheit überall gesucht und nirgends gefunden war, wird an beiden Orten die Untersuchung niedergeschlagen und Gottesfurcht allein angerathen. Das Suchen nach Weisheit involvirt beiderorts indirect ein Verlangen nach Offenbarung. Drum sind beide Bücher gleich unverständlich und dunkel, wenn man darin fertige Lehrbestimmungen finden will, jeden Vers für Gottes Wort hält oder höchstens, wenn die Schwierigkeit wächst, einen unbequemen Ausdruck als ironisch hinstellt oder einem Epicuräer in den Mund legt, der nachher seine Widerlegung finden soll. Dadurch werden die Schwierigkeiten nicht gelöst, sondern umgangen und das Verständniß des Buches gehemmt. Man muß in die Werkstätte der Dichter eingehen und ein Verständniß für den Zweifelskampf und die Gründe dieser Zweifel mitbringen. Wer keinen Sinn hat für das Werden und den stufenmäßigen Fortschritt der alttestamentlichen Religion, um mit Oehler zu sprechen, kann am allerwenigsten jene bedeutsamen Uebergänge, wo der israelitische Geist ahnungsvoll ringt, die Schranken der ihm verliehenen Erkenntniß göttlicher

[1]) Stäudlin l. c. p. 283.

Dinge zu durchbrechen und zu vollerem Lichte durchzudringen, nach ihrem wahren Gehalt erkennen. Die Bedeutung dieſer Bücher liegt in der geiſtigen Bewegung, durch welche eine alte Wahrheit für das religiöſe Bewußtſein neu vermittelt, neu erlebt und erſtritten wird. In dieſem Kampf gelingt es nicht, die Schranken der altteſtamentlichen Offenbarung zu durchbrechen und zu der Erkenntniß, für welche die Räthſel des menſchlichen Lebens gelöſt ſind, durchzudringen, aber ſchon das iſt ein Fortſchritt, ein reicher Gewinn für das religiöſe Bewußtſein, daß die Conſequenzen der altteſtamentlichen Offenbarung entwickelt werden, und von hieraus erhebt ſich der Geiſt zur Ahnung höherer Aufſchlüſſe über göttliche Dinge, welche Ahnung man Durchbruch einer neuen Wahrheit nennen kann. Drum muß ſogar Knobel geſtehen, daß die Zweifel Jobs mit denen des Predigers parallel laufen, wo dieſer die Vergeltung und das Jenſeits berührt, und Gaupp nennt das Buch ein lebendiges Zeugniß des im Durchbruch begriffenen neuen Glaubensgeiſtes der Davidiſchen Zeit.

Und Hävernik, der die Salomoniſche Abfaſſung des Predigers leugnet, kann nicht umhin, in Koheleth ein ängſtliches Zurückgehen auf Job anzuerkennen.

Auch der Abſchluß beider Bücher in der Löſung oder Nichtlöſung des Problems ſtimmt ſo ziemlich zuſammen. Auffallender Weiſe will Delitſch in Koheleth einen großen Fortſchritt über Jobs Standpunkt hinaus im Hinweis auf ein allgemeines Gericht erkennen. Wir können ihm in dieſem Punkt unmöglich beiſtimmen. Abgeſehen davon, daß für Job das Gericht durchaus keine terra incognita war, konnte, ſo lange nicht das Dunkel des Grabes durch hellere Lichtſtrahlen göttlicher Offenbarung erleuchtet war, in dem Gericht keine befriedigende Löſung, ſondern mehr eine Vertagung, eine Verzichtleiſtung erblickt werden. Das ungelöſte Räthſel ward in ſchmerzlicher Reſignation über das Grab hinausgeworfen. Ebenſo wurde im Buch Job durch die ſchließliche Theophanie die Hauptfrage nicht gelöſt, ſondern Job zu dem Geſtändniß gebracht, daß er über Dinge geredet, für die menſchliches Wiſſen nicht ausreicht, daß aber reſignirte Hingabe an Gottes Führung, Ehrfurcht und rückhaltloſe Unterwerfung das Beſte ſei. Koheleth kleidet daſſelbe Reſultat in die Worte: „Laſſet uns das Ende hören: Fürchte Gott und halte ſeine Gebote, das iſt der ganze Menſch.“

In der That dürfte es ſchwer ſein, eine ſpecifiſche Lehre Kohelethe aufzuſuchen, zu dem ſich nicht auch ein Pendant im Buche Job findet. Prüfung und Demüthigung des Menſchen iſt der Zweck des Unrechts nach Koh. 3, 18; ähnlich im Buch Job.

Das Bewußtſein allgemeiner Sündhaftigkeit bricht ſich Bahn in Koheleth z. B. 7, 21 u. 30, und im Buch Job ſollen die Reden des Elihu zeigen, daß auch die Frommen vor Gottes Augen nicht ganz rein

sind. Welch großer Fortschritt wird in dieser Beziehung durch die prophetischen Strafpredigten erzielt! In unsern Büchern dagegen ringt sich aus dem Zweifelskampfe kaum ein kleinlautes Bekenntniß los, während in manchen Psalmen, die nur wenig älter sein können, noch viel auf Selbstgerechtigkeit gepocht wird.

Fassen wir noch die speciellen Berührungspunkte zwischen Job und Koheleth ins Auge. Zu diesem Behuf vergleiche man folgende Stellen:

Koh. 1, 3	und	Job 7, 2.
„ 2, 15. 16	„	„ 9, 22.
„ 2, 23	„	„ 5, 7; 14, 1; 7, 13.
„ 2, 26	„	„ 18, 19.
„ 3, 2	„	„ 14, 1 u. 2.
„ 3, 3	„	„ 5, 18.
„ 3, 11; 8, 17	cf.	das in Job so oft wiederkehrende אֵין חֵקֶר z. B. 9, 11 und die Reden Jehovas.
„ 4, 1	und	Job 12, 6 u. cap. 21 u. 24, 12.
„ 4, 2	„	„ 3, 10 — 14 u. 20.
„ 5, 7	„	„ 24, 2 — 12, 23.
„ 5, 14	„	„ 1, 21.
„ 6, 5	„	„ 7, 9; 3, 16; 10, 18, 19.
„ 6, 6	„	„ 30, 23.
„ 6, 10	„	„ 34, 23.
„ 7, 14	„	„ 12, 14.
„ 7, 21	„	„ 15, 14 u. a. a. O.
„ 7, 24 u. 25	„	„ 28, 12.
„ 7, 30	„	„ 17, 10.
„ 8, 8	„	„ 18, 14.
„ 8, 10	„	„ 21, 28.
„ 9, 1	„	„ 9, 2.
„ 9, 2	„	„ 9, 22.
„ 9, 5 u. 10	„	„ 14, 21; 10, 22.
„ 9, 6	„	„ 3, 17—19 u. 14, 7—10.
„ 9, 11	„	„ cap. 24.
„ 11, 5	„	„ cap. 38 u. 36, 24.
„ 11, 8	„	„ 10, 20. 22.
„ 11, 9	„	„ 31, 7 u. 13, 26.
„ 12, 5	„	„ 30, 23.
„ 12, 4	„	„ 41, 5.
„ 12, 3	„	„ 4, 19.
„ 12, 7	„	„ 34, 15.

Das Beigebrachte möge genügen. Bei so auffallender Aehnlichkeit nach Inhalt und Form, bei so vielen allgemeinen und speciellen Be-

rührungspunkten, bei so großer inhaltlicher Verwandtschaft der Bücher Job und Koheleth ist die Annahme gerade unmöglich, daß deren Entstehungszeit ein halbes Jahrtausend auseinanderliege, während welcher Zeit sowohl in der politischen als religiösen Sphäre der denkbar größte Umschwung in der Judenwelt herbeigeführt wird. Selbst unsere Gegner gestehen, daß dieses Argument zwingende Kraft habe. Wer daher den Prediger ins Exil herabsetzte, hat in der Regel nicht verfehlt, auch das Buch Job als späteres Product zu erklären. Dieselben können aber unmöglich der spätern Zeit angehören, wie namentlich auch noch der folgende Abschnitt aus innern, ich möchte fast sagen dogmatischen Gründen zeigen wird; es steht vielmehr die Hypothesis, daß Job im Davidisch-Salomonischen Zeitalter entstanden ist, unumstößlich fest, und deßhalb muß auch der Prediger jener Zeit angehören. Die Conclusion eines Böhl auf Grund sprachlicher Berührungspunkte zwischen dem Prediger und dem hohen Lied glauben wir mit noch größerem Recht also wieder geben zu dürfen: „quibus perspectis facile res eo redire poterit, ut Ecclesiastes ad Jobum secum ad tempora post exilium abripiat, aut, adjuvante Jobo, suum in locum, velut suadet ipsius libri inscriptio, restituatur."

§ 27.

Koheleth und die Psalmen.

Zur Würdigung des Zusammenhangs zwischen Koheleth und den Psalmen schicke ich folgende Bemerkungen voraus. Bei Beurtheilung der hier zur Sprache kommenden Psalmen hat man sich auf den Standpunkt des Dichters oder der alttestamentlichen Kirche zu stellen. Daher sollen dunkle Psalmstellen, die erst durch spätere Offenbarungen Licht erhalten, auch dunkel bleiben. Es werden auch keine jüngern Psalmen, sondern nur solche aus dem Davidisch-Salomonischen (Asaphischen) Zeitalter in Betracht kommen und zwar solche, deren Thema mit dem des Predigers verwandt ist; ebenso wird von den messianischen Psalmen abstrahirt. Kurtz hat die also abgegrenzten Psalmen Vergeltungspsalmen genannt. Alles, was er in seiner Abhandlung „Theologie der Psalmen" über den in Frage stehenden Punkt sagt, läßt sich mit geringen Modificationen von Koheleth behaupten.

Wir finden im Prediger 1) den Standpunkt des Glaubens. Gottesfurcht und Frömmigkeit haben Segen und Heil im Gefolge, Gottlosigkeit und Gesetzesübertretung dagegen Unglück und Verderben. Man vergleiche Koh. 8, 12: „Jedoch thut auch sohin der Sünder hundertmal Böses, und wird er mit Langmuth ertragen, so bin ich mir doch bewußt, daß es gut ergehen wird denen, welche Gott fürchten, welche Ehrfurcht haben vor seinem Angesichte." Dasselbe ist ausgesprochen im Prolog zum Psalter, d. i. im 1. Psalm, ferner Ps. 37, 25 u. a. m.

Noch mehr tritt im Prediger 2) der Standpunkt des Zweifels hervor, da die ungleiche Vertheilung der Lebensloose, die der Gerechtigkeit Gottes zuwider laufende Erfahrung in so greller Gestalt dem Beobachter vor die Seele tritt, daß er fast in Versuchung geräth, an seinem Glauben, an Gottes Gerechtigkeit und Treue irre zu werden. Es sind dies Stellen, wie 3, 16; 4, 1; 7, 16; 8, 10, 14; 9, 11 u. 12; 10, 5, in welchen über Ungleichheit des irdischen Glückes, und Stellen wie 1 11; 2, 15. 16; 3, 19, 20; 6, 6; 9, 2 u. 3 u. a. m., wo über die Gleichheit des jenseitigen Looses für Gute und Böse geklagt wird. Ganz ähnliche, ja dieselben Klagen finden sich Ps. 10, 2–11; Ps. 17, 14; Ps. 39, 2—5; Ps. 73, 4—14.

3) Koheleth nimmt auch den Standpunkt der Apologetik ein. Zur Aufhebung der Dissonanzen schaut er nach andern Thatsachen und findet solche in dem Ausgang, den das Glück der Gottlosen und das Unglück der Gottesfürchtigen nehmen werde. Man vergleiche Koh. 2, 16; 3, 17; 7, 18 u. a. m. Das Gleiche finden wir in den Psalmen. Vergl. Ps. 37, 1 u. 2; 73, 18—20; 49, 8—13; 14, 4—6. Man kann als apologetisches Moment in Koheleth, sowie in den Psalmen auch die wiederholt vorkommende Hinweisung auf das jenseitige Gericht anführen, z. B. Koh. 3, 17; 5, 7; 8, 6; 11, 9; 12, 14; allein da nach damaliger Auffassung jenseits für Gerechte und Ungerechte das Scheolsloos blühte, so konnte auch dieser Ausweg zu keiner befriedigenden Lösung aller Zweifel führen. Kurtz und Delitsch mit den meisten Neuern sind der Ansicht, daß über den Scheol hinaus bis auf die Auferstehung und die jenseits liegende ewige Seligkeit und Verdammniß als abschließende Vergeltung für das irdische Leben der Blick keines Psalmisten und keines alttestamentlichen Propheten vor Daniel weder mittelst objectiver Offenbarung, noch mittelst subjectiver Selbstvergewisserung hindurch gedrungen. „Die alttestamentliche Eschatologie," sagt Delitsch ebenso schön, als richtig, „läßt einen dunkeln Hintergrund, der wie darauf angelegt ist, von der neutestamentlichen Offenbarung in Licht und Finsterniß geschieden und zu einer in die Ewigkeit jenseits der Zeit hineinreichenden aussichtsvollen Perspective gelichtet zu werden. Ueberall, wo es in dem eschatologischen Dunkel des A. T. zu dämmern beginnt, sind es schon die ersten Morgenstrahlen des sich ankündigenden neutestamentlichen Sonnenaufgangs [1])."

Deßhalb, weil der eben beschriebene Standpunkt der Apologetik wegen Unzulänglichkeit der Offenbarung sich als unzureichend erweisen mußte, resultirte für den alttestamentlichen Frommen der Zeit, die dem spätern Prophetismus vorausging, ein vierter und letzter Standpunkt, die Resignation.

Dies ist das Endresultat Kohelets. Die Lösung der Probleme

[1]) Delitsch, Psalmen, Einl. S. 54.

bleibt aufbehalten, nachdem das Geständniß abgelegt ist, daß innerhalb der Schöpfung sich Geheimnisse und Fragen finden, an welchen der Mensch des geringen Maßes seiner Erkenntniß und der Ohnmacht seiner Kraft bewußt werden soll.

Darum lehrt Koheleth Gott fürchten, seine Gebote halten und jenseits die Entscheidung abwarten. Der Glaube gewinnt schließlich den Sieg und schlägt die Zweifel nieder. „Der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben." „Alles wird Gott vor das Gericht führen." Diese practische und theoretische Resignation findet sich auch in den Psalmen der Davidisch-Salomonischen Zeit. Man vergleiche Ps. 73, 10—14 u. 24 u. 26; Ps. 88, 2. 3. 8. 10. 14. 15; Ps. 10, 17 u. a. m. Daß die spätern, nachexilischen Psalmen ganz anders lauten, haben wir gesehen.

Ziehen wir jetzt aus dem bisher Dargestellten das gewonnene Resultat. In Koheleth ringt sich derselbe Kampf durch, der nicht nur in Job, sondern auch in den Psalmen der Davidisch-Salomonischen Zeit uns begegnet. Daraus darf man den Schluß ziehen, daß zum Abschluß dieser Zeit ein Werk zu Stande kam, das in einem großartigen Ganzen die Gegensätze der damaligen religiösen Anschauungen über die Geheimnisse der Weltregierung zusammenfaßt. Job und die Psalmen ziehen vermöge der innern Verwandtschaft den Prediger in ihr Zeitalter herauf. Später hätten die Klagen Kohelets keinen Platz mehr unter den heiligen Büchern gefunden, da die Propheten über die schwierigern Probleme die heißverlangten Offenbarungen brachten, und wenn das Prophetenthum den der alttestamentlichen Gnosis gesteckten Riegel auch noch nicht zurückschiebt, so hat es doch in der Messiasperiode und später in der Person des Messias eine neue Perspective eröffnet.

§ 28.

Koheleth und die Proverbien.

Die Proverbien sind eine Blumenlese von Sentenzen meist von Salomon und dem Salomonischen Zeitalter, denen nicht nur tiefe Einsicht, sondern auch Menschenbeobachtung und ausgedehnte Erfahrung zu Grunde liegt. Diese Denksprüche enthalten vorzugsweise Ermunterungen und Ermahnungen zur Weisheit, schildern ihre Vorzüge und im Gegensatz zu ihr die Nachtheile der Thorheit. Sie rühmen die höhere Abkunft der Weisheit, bezeichnen sie als Licht des Lebens und Führerin zu allen klugen Entschlüssen und Handlungen. Jeder, der ihr vertraue, finde das wahre Leben, Ruhe und Befriedigung seiner Seele; sie schütze ihn vor Irrwegen, bewahre ihn vor dem Sturz ins Laster, stille jedes Verlangen des bescheiden Wünschenden, lehre Mäßigung und Einhalten der goldenen Mittelstraße, verleihe frohen Muth und festliche Tage für die Seele.

Worin besteht aber nach der Lehre der Proverbien diese Weisheit? Wie nach der Lehre der hebräischen Gnomiker die Weisheit Gottes als der Inbegriff aller seiner Vollkommenheiten betrachtet wird, so vereinigen sich alle sittlichen Eigenschaften des Menschen in dem Begriff der menschlichen Weisheit. Als Anfang und Ausgangspunkt der letztern wird die Furcht Gottes bezeichnet, und das Gebiet ihrer Bethätigung ist vorzugsweise die Gottesverehrung.

Schon die erste Sentenz des Buches lautet: „Die Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit", und die Aufforderung, Gott zu fürchten, wiederholt sich noch öfters; vergl. 1, 7; 2, 5; 3, 7; 9, 10; 14, 26. 27. Diese Furcht ist aber keine knechtische, auf der Vorstellung von der absoluten Macht Gottes allein basirende, sondern wie es Prov. 9, 10 heißt, ist sie wesentlich Kenntniß des Allheiligen, der über der Welt steht, die Sünde aufs Tiefste verabscheut, sich aber wieder in ein Bundesverhältniß mit dem jüdischen Volk einläßt, um am Ende dessen Sünden zu tilgen. Die Furcht Gottes ist daher wesentlich auch Scheu, den Willen Gottes zu verletzen, der sich im Gesetz geoffenbart. Vergl. 8, 13: „Die Furcht Gottes ist Haß des Bösen, der Hoffart, des Hochmuths und des bösen Weges." Daher erklärt sich auch, wie der Weg zur Erlangung der Weisheit als Annahme der Zucht bezeichnet wird, der Zucht nämlich, die auf eigene Klugheit und das Wohlgefallen an eigenen Wegen verzichtet (Prov. 3, 5. 7; 12, 15), sich Gott und seinem Gesetz bereitwillig unterwirft und ihn stets vor Augen hat. Darein setzt also Salomon in den Sprüchwörtern das wahre Glück des Menschen und dessen Lebensaufgabe.

Was finden wir dagegen im Prediger? Gewiß ist die Behauptung nicht zu gewagt, daß der Inhalt unseres Buches nichts Anderes ist, als die negative und positive Bestätigung und eine durch Erfahrung begründete Besteglung der in den Proverbien enthaltenen theoretischen Satzungen.

Koheleth enthält die Früchte des ernstesten Nachdenkens eines Weisen, der alle erdenklichen Freuden genossen und alle Wege der Glückseligkeit versucht, aber die Bahn verlassen hat, welche in den Proverbien als zur Glückseligkeit führend bezeichnet wurde. Hat der Weise auf andern Wegen ans Ziel zu gelangen versucht, so fragt sich, ob sein Erfolg die Lehre der Proverbien bestätigt, oder Lügen straft. Der oftmalige Ausruf: „o Eitelkeit!" gibt die Antwort. Doch kehrt der Prediger fast zum Ueberfluß am Ende seiner Rede positiv wieder auf das zurück, hält das für den einzigen Endzweck des Menschen, was die erste Lehre der Proverbien und der ganze Inhalt derselben als Zweck des Menschen hinstellt. „Die Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit" heißt es Prov. 1, 7; und der Schluß des Predigers lautet: „Fürchte Gott und halte seine Gebote; das ist der ganze Mensch." Welcher Einklang, welche Harmonie bei der anscheinend größten Verschiedenheit! Was liegt demnach näher,

als die Annahme, daß Salomon, der selbst von der aufgesteckten Bahn abgeirrt ist und die nachtheiligen Folgen hievon sattsam empfunden hat, später wieder zu seiner frühern Ueberzeugung zurückkehrte und durch sein Beispiel sowohl als auch durch wiederholte Einschärfung der Gottesfurcht Andere vor ähnlichem Falle warnen wollte? So viel steht fest, daß das Verhältniß Koheleths zu den Proverbien, weit entfernt, Salomon als Verfasser des ersten auszuschließen, wie gegnerischer Seits behauptet wird, eher dafür spricht, daß er beide Bücher verfaßt hat. Die Beweiskraft wird jedoch bedeutend erhöht durch den Umstand, daß sich in beiden Büchern manche fast gleichlautende Sentenzen finden, da ein für alle Mal der Gedanke von Nachahmung oder Abhängigkeit des einen von dem andern fern zu halten ist.

Man vergleiche außer dem eben in Harmonie gestellten Anfang des einen und Schluß des andern Buches noch folgende Stellen:

Koh.	1, 8 u. 5, 9	mit Prov.	27, 20.
„	2, 14	„ „	17, 24.
„	4, 5	„ „	6, 9.
„	4, 6	„ „	15, 16.
„	4, 17	„ „	15, 8; 21, 3. 27.
„	5, 1	„ „	29, 20.
„	7, 3 u. 8, 1	„ „	2, 10; 7, 12.
„	7, 2	„ „	22, 1.
„	7, 9	„ „	12, 16.
„	7, 20; 9, 15	„ „	21, 22; 24, 5.
„	7, 21	„ „	20, 9.
„	7, 26—28	„ „	5, 3; 7, 5; 22, 14.
„	9, 9	„ „	5, 18.
„	10, 8	„ „	26, 27.

Diese an vielen Stellen auffallende Uebereinstimmung der Lehren beider Bücher ist gewiß ein nicht zu verachtender Wink dafür, daß wir zwei Werke von einem und demselben Verfasser vor uns haben. Selbst die Gegner müssen diese Uebereinstimmung anerkennen, aber ihr Erklärungsgrund, Koheleth habe sich absichtlich an die Spruchsammlung angelehnt, ist bei der hohen Originalität des Buches als falsch zurückzuweisen. Von Gewicht ist nach Hölemann auch noch die wörtliche Uebereinstimmung des Epilogs unseres Buches mit dem Prolog der eigentlichen Sprüche (1, 1—7). Man vergleiche noch außer משלי שלמה Prov. 1, 1, und תקן משלים הרבה an unserer Stelle das hier unmittelbar vorausgehende למד דעת את העם mit dem dort der Aufschrift unmittelbar folgenden לדעת חכמה וגו׳ Prov. 1, 2, und das weitere דברי חכמים unten Vers 11 mit den gleichlautenden (וחידתם) דברי חכמים Prov. 1, 6 (22, 17)[1]).

[1]) Hölemann, Bibelstud. II, p. 46.

Mit Recht konnte daher Rambach behaupten: „Tanta est inter Ecclesiasten et Proverbia in stylo pariter ac rebus harmonia, quae non obscuro argumento est, utrumque librum ab eodem auctore proficisci.“ [1])

Auch Michaelis findet in dem Prediger dasjenige Merkmal der Schreibart Salomons, das ihn von allen andern hebräischen Schriftstellern unterscheidet, nämlich sehr häufige Anspielungen auf natürliche oder im gemeinen Leben vorgehende Dinge, wenn er allgemeine moralische Wahrheiten vortragen wolle. Man brauche blos auf dieses Merkmal zu achten und die Schreibart des Predigers mit den Sprüchen und Psalmen Salomons zu vergleichen, so werde sich ergeben, daß diese Schriften Einen Urheber haben. [2]) Ja selbst Ewald mußte gestehen, daß sich das Predigerbuch seiner Dichtungsart nach so genau an die spätere Entwicklung der Salomonischen Spruchdichtung anschließe, daß es ebenso gut, wie z. B. Prov. 30—31 zu dem alten Buch der Sprüche hätte hinzugezogen werden können. [3])

§ 29.

Schluß. Resultat des ganzen Abschnitts.

Ein ähnliches Verhältniß der Zusammengehörigkeit, wie zwischen Koheleth und Proverbien, wollte Hölemann auch zwischen dem Prediger und dem hohen Liede finden und behauptet, daß dieselbe Harfe, welcher die Sprüche und das hohe Lied entströmten, auch im Prediger nach Seele und Worten wieder klinge. Hier vergleiche man nur z. B. Koh. 2, 4 ff. und Cant. 8, 11; 4, 13 ff. Koh. 2, 8b und Cant. 7, 7; 6, 8. Koh. 7, 1a und Cant. 1, 3a. Und Haneberg will in Job, Koheleth und im hohen Liede nur Theile einer zusammengehörigen Trilogie finden. Dieser Gedanke hat viel für sich. In allen drei Dichtungen erscheint als Grundgedanke der im Innersten des Menschen wurzelnde Drang nach Glückseligkeit. Im ersten Buch kommt der Fall zur Sprache, in welchem der Mensch, statt auf geebnetem Wege dem wahren Glück entgegenzugehen, durch Leiden, Armuth und Verfolgungen aller Art sich in eine Bahn versetzt sieht, die vom wahren Glück abzuführen scheint. Es wird aber gezeigt, daß dieser Schein eben nur Schein ist, daß Leiden zur Prüfung und Läuterung dienen und durch Bewährung ein noch höherer Grad von Glückseligkeit erreicht wird. Im zweiten Theil wird gezeigt, daß alles irdische Glück, auch wenn es im höchsten Maß genossen wird, den wahren Frieden des Herzens nicht zu geben vermag,

[1]) *Rambach*, De lib. Koh. ed. II, § V. — [2]) J. D. Michaelis, Poet. Entw., Vorr. — [3]) Ewald, Poet. Bücher IV, 177, 199.

daß wir also nicht nach irdischen Gütern greifen dürfen, um unseres Herzens Durst zu stillen, weil diese, im Uebermaß genossen, vom wahren Ziele abführen; dagegen liege das wahre Glück jenseits über diesem irdischen leidvollen Suchen und Finden, Finden und Wiederverlieren. Im hohen Liede endlich wird Derjenige, welcher von den Schlacken der Weltliebe geläutert und der Anhänglichkeit an's Irdische erledigt ist, eingeführt in das innere Heiligthum des geistigen Lebens und gleichsam erhoben zu den keuschen Umarmungen des himmlischen Bräutigams. Während Koheleth den Frieden, den die Seele, aller irdischen Liebe los und ledig, im Umgang mit Gott genießt, nur erst andeutet, beschreibt das hohe Lied umständlich die Wonne und Seligkeit dieses Friedens, und führt uns mitten in das Land hinein, welches Koheleth uns gleichsam wie von Ferne gezeigt. Sehen wir jetzt, was sich uns als Resultat der bisherigen Auseinandersetzung ergibt.

Kann es noch befremden, eine Behandlung des Themas, das im Prediger zur Darstellung kommt, in die Salomonische Zeit zu versetzen? War jene Zeitperiode noch nicht reif für derlei Gedanken? Mußte darüber eine Zeit bis zum Exil verfließen, ehe solche Gedanken, die Koheleth vorträgt, in einem Israeliten aufsteigen und Ausdruck finden konnten? Der vorliegende Abschnitt hat das Gegentheil bewiesen und gezeigt, daß die in unserm Buch behandelten Gedanken den bekanntermaßen im Salomonischen Zeitalter ventilirten durchaus nicht fremd und abnorm sind, sondern mit ihnen im innigsten Zusammenhang stehen, ja theilweise zur Ergänzung und Abschließung eines Gedankenkreises gefordert werden. Koheleth läßt sich vermöge seines Inhalts nicht von Job und den andern der Salomonischen Zeit angehörigen Werken trennen. Die innere Verwandtschaft derselben fordert gebieterisch, ihre Entstehung in eine und dieselbe Zeit anzusetzen. Koheleth kann unmöglich 4—500 Jahre später entstanden sein, als die ersten Proben alttestamentlicher Weisheitsliteratur, weil dann keine frappante Aehnlichkeit, sondern ein großer Unterschied zwischen ihm und Job, Psalmen und Proverbien hervortreten müßte, ein Unterschied in Gedanken und tröstlichen Aussichten, der durch einen totalen Umschwung im Geistesleben durch Gottesführung, Züchtigung und namentlich durch neue Offenbarung herbeigeführt war. Dasjenige Band jedoch, welches die Bücher Job, Psalmen, Proverbien und Koheleth zusammenbindet und mit zwingender Nothwendigkeit allesammt in die Zeit vor Jesaias und die folgenden Propheten zurückweist, ist die mangelhafte Aussicht aufs Jenseits und das Ringen und Streben, diese Hülle zu lösen. Den Stellen Job 14, 13—15; 16, 18—21 und 19, 25 entsprechen die Psalmstellen Ps. 17, 15; Ps. 49, 15; Ps. 73, 26 und Prov. 12, 28; 15, 24; 11, 7 und 14, 23 und Koh. 12, 7. Weil dieser Angelpunkt der hebräischen Weisheitslehre viel zu wenig beachtet oder unrichtig dargestellt wird, müssen wir der alttestamentlichen Eschatologie noch einen

besondern Abschnitt widmen; es lassen sich hieraus Argumente von evidenter Beweiskraft herleiten.

VI. Abschnitt.

Die Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre Koheleths ist nicht gegen, sondern für die Salomonische Entstehungszeit beweisend.

§ 30.

Erklärung, warum Koheleths Unsterblichkeitslehre verschiedenartig ausgelegt wird.

Unsere Gegner verfehlten nicht, eine Stelle, die seit den frühesten Zeiten den Exegeten viel zu schaffen gemacht und auch viele zum Theil weit auseinander gehende Ansichten veranlaßt hat, gleichfalls zu Gunsten der nichtsalomonischen Abfassung auszubeuten. Es ist dies die Stelle Koh. 3, 21, die also lautet: „Wer weiß es, ob der Geist der Kinder Adams aufwärts fahre, da der Geist des Viehes unterwärts fährt?" Auf Grund der hier ausgesprochenen Ansicht werden gegen den Prediger folgende Einwendungen erhoben:

1) Koheleth verrathe Bekanntschaft mit dem Unsterblichkeitsdogma, wenn er es gleich nicht fest halte, und bezeichne sich somit als einen nach dem Exil lebenden Israeliten, weil der frühere Hebraismus Nichts davon wisse. Umbreit formulirt seinen Einwand also: „Illo versu (III, 21) Hebraeis plane nova nec antiqua cum ipsorum de Jehova civitatis rege semperque praesente judice arctissime conjuncta persuasione, quaenam hominis post mortem sit sors, cernitur opinio. Quae quidem vero Salomonis certe tempore in Hebraei animum nullo modo pervenire potuit. Nam ante exilium babelicum verae hominis immortalitatis nulla apud Hebraeos reperiri vestigia, a viris doctis certis evictum est argumentis." Aehnlich Knobel p. 77.

2) Andere, welche den Unsterblichkeitsglauben schon in früherer Zeit bei den Israeliten verbreitet wissen wollen, beschuldigen den Prediger an dieser Stelle eines Zweifels am Glauben seiner Väter; und endlich

3) wird ihm mit Rücksicht auf die Stelle 12, 17: „Bis der Staub zur Erde kommt, wovon er war, und der Geist wieder zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat," ein directer Widerspruch zur Last gelegt.

Diese verschiedenen Auffassungen bekunden nicht blos die Schwierigkeit der Stelle, sondern lassen auch erkennen, daß die Exegeten es doch herausgefühlt haben, der Tod und was darauf folge, sei hauptsächlich das, was den Prediger vorzüglich beschäftige. Ein psychologischer Blick ist hierin gleich im Reinen; daher auch die tief begriffene und tief ergreifende Schilderung des Greisenalters, das die Pforte des Todes öffnet.

Um aber den Grund so verschiedener und entgegengesetzter Ansichten über die Stelle 3, 21 einzusehen, müssen wir etwas weiter in das Labyrinth der Meinungen bezüglich des alttestamentlichen Unsterblichkeitsglaubens eingehen.

Wie fast bei allen schwierigen Fragen ein Extrem das andere hervorruft, so ging es auch in unserem Falle. Aus dem neuen Testamente erfahren wir, daß die Sadducäer die Unsterblichkeit leugneten und sich auf den Pentateuch beriefen. Der heilige Augustin berichtet, daß der Manichäer Adimantus gleich den Sadducäern aus dem alten Testament die Vergänglichkeit der Seele beweisen wollte. Aehnlich setzte sich auch Faustus mit schnöder Verachtung über den Glauben des alten Bundes an die Unsterblichkeit hinweg, wie St. Augustin (contra Faustum 4, 1) gleichfalls berichtet, und nach demselben Kirchenlehrer hat Marcion unumwunden erklärt: „Moses omnem spem futurae resurrectionis in hominibus exstinxit, qui mortalem esse animam pronuntiavit.“ Auf der andern Seite hingegen gab sich der Rabbinismus alle Mühe, die alttestamentlichen Schriften als ebenso klare und reichhaltige Glaubensquellen darzustellen, für welche den Christen die Schriften des neuen Bundes galten, und so wollten die Juden namentlich auch zeigen, daß alle Offenbarungen, die das neue Testament enthalte, also auch das Unsterblichkeitsdogma, nicht nur im alten Bunde enthalten, sondern daraus entnommen und entlehnt seien.

Die kirchliche Lehre hielt die Mitte zwischen beiden Extremen und hielt jederzeit am Satze des heiligen Augustin fest:

Vetus Testamentum in novo patet,
Novum Testamentum in vetere latet.

Dissert. 73 in Exod.

In den letzten Jahrhunderten haben die Socinianer und Deisten wieder ihre Stimme erhoben und das Vorhandensein des Glaubens an die Unsterblichkeit im alten Bunde rundweg in Abrede gestellt. Dieser Lehre hat auch, wie nicht anders erwartet werden kann, die falsche Philosophie das Wort gesprochen. Nach Kant enthält das Judenthum „gar keinen Religionsglauben“, weil „ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann“ [1]). Hegel sagt: „Auffallender Weise hat die jüdische Religion mit diesem freien unsterblichen Gott keine Spur von einer menschlichen individuellen Unsterblichkeit aufzuweisen [2]).“ Vatke meint sogar, daß der egyptische Unsterblichkeitsglaube höher stehe, als der im Mosaismus ausgesprochene [3]); und De Wette ist der Ansicht, Moses habe die Unsterblichkeitslehre von Egypten her zwar gekannt, aber nicht eingeführt, weil sie ohne den Aberglauben der egyptischen Mythologie sich unter seinem Volke nicht hatte einbürgern können.

[1]) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft p. 187. — [2]) Hegel, Religionsphilosophie p. 306. — [3]) Vatke, Bibl. Theologie § 13.

Dieſer Schroffheit wurde in einer doppelten Richtung entgegengetreten. Einmal lehrte die kirchliche Theologie nach- wie vorher, daß dem alten Bunde das Unſterblichkeitsdogma bekannt geweſen; — auch proteſtantiſcher Seits halten gegenwärtig ſämmtliche conſervativ-gläubige Theologen die Anſicht aufrecht, daß ſchon in den früheſten hebräiſchen Denkmälern der in Frage ſtehende Glaubensartikel verbürgt ſei, wie früher ſchon J. D. Michaelis, Mosheim, Kleuker, Stäudlein u. a. m. lehrten, — anderſeits aber ſuchte die rationaliſtiſche Theologie einen Mittelweg einzuſchlagen, um die beiden einander widerſprechenden Anſichten zu vereinigen. Nach dem Vorgang von Hugo Grotius nämlich vertritt ſie die Hypotheſe, daß dem alten Hebraismus der Unſterblichkeitsglauben freilich fremd ſei, einige ſchwache Ahnungen hätten jedoch mit der fortſchreitenden Bildung eine Entwicklung gefunden und nach dem Exil ihre Ausbildung erreicht. In den nacherıliſchen Zeiten ſei aber eine ſolche Ausbildung um ſo eher gediehen, als die Juden mit den Errungenſchaften orientaliſcher und griechiſcher Philoſophie in nähere Vertrautheit traten.

In wie weit dieſe Anſicht Geltung verdient, werden wir unten ſehen. Bis jetzt haben wir blos zu zeigen gehabt, wie es kam, daß in Betreff der Stelle Koh. 3, 21 verſchiedene in directem Gegenſatz zu einander ſtehende Anſichten aufgeſtellt werden konnten.

§ 31.

Beweis, daß der Unſterblichkeitsglaube den Juden immer bekannt war.

Wohl konnte ein Heide Lucretius über den in Frage ſtehenden Punkt ſich äußern:

„Ignatur enim, quae sit natura animati
Nata sit, an contra nascentibus insinuetur,
An simul intereat nobiscum morte diremta.“

oder Horaz Od. IV 7, 1:

„Nos ubi decidimus,
Quo pius Aeneas, quo dives Tullus et Ancus,
Pulvis et umbra sumus;“

aber die Juden mußten ebenſo gewiß von der Unſterblichkeit der Seele überzeugt ſein, als es wahr iſt, daß ſie Träger göttlich geoffenbarter Wahrheiten waren. Religion iſt ohne Unſterblichkeitsglauben gar nicht denkbar. Die Iſraeliten wußten, daß die Seele ein von Gott ausgegangener Hauch und als ſolcher unvergänglich iſt, während der Leib als Staubgebilde der Auflöſung anheimfallen muß. Zur Gottebenbildlichkeit muß die Unſterblichleit von vornherein gezählt werden, was dadurch

auch noch verbürgt wird, daß der Tod erst als Strafe für etwaige Uebertretung angedroht wird. Damit ist im Fall der Nichtübertretung auch ein Nichtsterben involvirt.

Bei der wirklichen Verhängung der Gen. 2, 17 angedrohten Strafe sagt Gott, der Herr: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du Brod essen, bis du zurückkehrst zur Erde; denn von ihr bist du genommen, denn Staub bist du und zum Staube sollst du zurückkehren." (Gen. 3, 19.) Offenbar steht dieses Urtheil in Rückbeziehung auf Gen. 2, 7, wo erzählt wird, daß Gott den Menschen den leiblichen Bestandtheilen nach aus Erde gebildet habe, welchen der Geist in göttlichem Lebenshauch mitgetheilt wurde. Sollte dasjenige am Menschen, was aus Staub war, sterben, so ist damit auch indirect ausgesprochen, daß der Geist nicht sterbe.

Daß von den Juden jene Stellen also aufgefaßt wurden, läßt sich selbst aus Koheleth nachweisen. Steht nämlich die erste Hälfte von Koh. 12, 7 in Rückbeziehung auf Gen. 3, 19, so sieht die zweite Hälfte sicher auf Gen. 2, 7 zurück. Und wenn bei der Todesverkündigung ein späterer Sieger über den Tod in Aussicht gestellt wird, so hat dies nur dann einen Sinn, wenn die Seele unsterblich ist. Das Sterben wird bezeichnet als ein Hinabsteigen in den Scheol. Gen. 37, 35; 42, 38; 44, 29; Deut. 32, 22; Hiob 10, 21; 7, 9; 11, 8; Ps. 139, 8; Ps. 6, 6; Ps. 30, 10; Ps. 89, 40. Der Ausdruck „Scheol" kann mit Grab nicht identisch genommen werden, weil Jacob sagt, er werde zu seinem Sohne in den Scheol fahren, obgleich er dafür hält, daß er von einem wilden Thiere zerrissen sei. Auch an andern Stellen, wie Deut. 32, 22, hätte „Scheol" in der Bedeutung Grab keinen Sinn.

Ebenso bezeichnet der Ausdruck für sterben „versammelt werden zu seinem Volke, zu seinen Vätern" (Gen. 15, 15; 25, 8, 17; 35, 29; 49, 29 u. a. m.), daß diese Väter eben nach dem Tode noch ein Volk bilden. An Familiengräber kann nicht gedacht sein, denn wie konnte Abraham Gen. 15, 14 verheißen werden: „Du wirst zu deinen Vätern eingehen in Frieden", da seine Väter in Mesopotamien, er aber in der Nähe von Hebron begraben wurde?

Das Verbot der Nekromantie (Lev. 19, 31; 20, 6. 7. 27; Deut. 18, 11) weist auf eine fortdauernde Existenz der Verstorbenen hin. Nach 1 Sam. 28, 7 findet eine Beschwörung thatsächlich statt.

Die Hinterbliebenen fanden einen Trost beim Tode der Kinder oder Eltern in dem Gedanken, sie wieder zu finden (Gen. 37, 35; 35, 29; 49, 29; Num. 20, 21; 1 Reg. 2, 10). Das Leben der Patriarchen wird als eine Wanderung bezeichnet (Gen. 47, 9 und Ps. 39, 13). Nach der Erklärung des heiligen Paulus (Hebr. 11, 13) ist man berechtigt, auch in diesen Stellen einen Hinweis auf die Unsterblichkeit zu erblicken.

Gott wird öfters in den älteſten Urkunden ein Gott Abrahams, Iſaaks und Jacobs genannt (Ex. 3, 6, 15 u. a. m.).

Es iſt bekannt, daß ſich Chriſtus der Herr ſelbſt dieſes Argumentes bedient hat, um den Sadducäern die Auferſtehung der Todten aus dem Pentateuch zu beweiſen. Es iſt noch zu erinnern an die Entrückung Henochs, an die Freudigkeit und Ruhe, mit welcher Jacob (Gen. 46, 30), Moſes und Aaron dem Tode entgegengingen. Die meſſianiſchen Verheißungen, der altteſtamentliche Opfercult und die Idee des Gebetes ruhen gleichfalls auf der Grundlage des Glaubens an die Unſterblichkeit. Daß auch die Juden jederzeit die Unſterblichkeitslehre im Pentateuch verbürgt glaubten, zeigen viele Stellen im Talmud. Wir citiren nach v. Eſſen folgende Stellen: Mos. Maim. praefat. ad tract. Sanh. c. 10. (11): Porta Mosis ed. Pococke p. 157; ferner die Worte des Rabb. Judas Zabara bei Pococke in not. misc. ad port. Mos. p. 98. So ſagt der Rabbi Menaſſe ben Iſrael in ſeinem Buch nischmath chajim fol. 39 col. 2 cap. 15 des 1. Maamar (citirt bei Eiſenmenger, Entdecktes Judenthum II, 16, p. 890):

אמונת התחייה היא עיקר מעיקרי תורתנו והאומר אין התחיית המתים מן התורה הוא מין ואפיקורוס ואין לו חלק לעולם הבא:

d. h. „der Glaube an die Auferſtehung von den Todten iſt einer von den Hauptartikeln unſeres Geſetzes, und wer da ſagt, daß die Auferſtehung der Todten aus dem Geſetze nicht könne erwieſen werden, der iſt ein Ketzer und Epicuräer und hat keinen Theil an der zukünftigen Welt.“ Das Beigebrachte möge genügen, um zu zeigen, daß der Satz, Koheleth müſſe ein nacheriliſches Product ſein, weil darin die Unſterblichkeit erwähnt werde, falſch iſt. Dieſe Behauptung läßt ſich nur dadurch erklären, daß unſere rationaliſtiſche Theologie, wie ein neuerer Jude bitter beklagt, es für eine Art exegetiſcher Pflicht hielt, die Idee des ewigen Lebens an jeder Stelle, wo ſie aufzutauchen ſchien, aus den heiligen Schriften wo möglich weg zu commentiren [1]), während doch als geſichertes Reſultat der Forſchung über alle Religionen der bekannten Völker das feſt ſteht, daß der Unſterblichkeitsglaube auch nicht einem einzigen Culturvolke fehlte. Wie kann dann das Offenbarungsvolk denſelben Glauben den heidniſchen Aſſyrern und Perſern entlehnt haben?

Wir haben uns abſichtlich kurz und knapp gehalten, weil ähnliche Abhandlungen in großer Mehrzahl vorliegen. Eſſen hat ſich zur Entkräftung des Umbreit'ſchen Einwandes ausführlich über den in Frage ſtehenden Punkt verbreitet, und Wangemann muß geſtehen, daß durch den von Eſſen erbrachten Beweis der Einwurf von der Erwähnung der Unſterblichkeit ſeine völlige Widerlegung gefunden hat. Dr. Warminski iſt ihm gefolgt, aber nicht weiter gegangen. Wir dagegen glauben, daß

[1]) Saalſchütz, Archäologie II, p. 21.

man hier nicht stehen bleiben und sich mit der Defensive begnügen darf, sondern daß sich das Argument gegen den Gegner wenden und in der Art und Weise, wie Koheleth über eschatologische Fragen sich äußert, ein wichtiges Beweismittel für Salomonische Abfassung sich gewinnen läßt, das bisher gar nicht oder nicht so gewürdigt wurde und zur Geltung kam, wie es billig ist.

§ 32.

Beschaffenheit der Vorstellung über das Jenseits vor dem Auftreten der Propheten.[1])

Bei richtiger Lösung der Frage nach der Art und Weise, wie sich das alte Testament die Unsterblichkeitslehre dachte, wird es uns gelingen, nicht nur klar einzusehen, warum in den ältern hebräischen Schriftdenkmalen die Lehre vom Fortleben der Seele etwas verhüllt und dunkel gehalten ist, sondern wir werden auch Kohelets Zweifel in der angezogenen Stelle 3, 21 erklären und erkennen, daß er ganz zweifellos in einer Zeit entstanden, die vor dem Auftreten der Propheten liegt.

Das alte Testament kennt den Tod nicht als Naturnothwendigkeit, sondern sieht dessen Quelle lediglich in der freien Selbstentscheidung des Menschen gegen seinen Schöpfer. Daher rührt der wehmüthige und klagende Ton, in welchem die Schrift von dem Tod und den ihm verfallenen Menschen spricht, der aber wahrer und bedeutungsvoller ist als der Lärmen der Heiden an den Gräbern der Abgeschiedenen. Man darf annehmen, daß in dem trauernden und klagenden Ton eine Art reuigen Bekenntnisses der Selbstverschuldung liegt; vergl. Koh. 7, 3.

Ferner ist nach alttestamentlicher Anschauung der als Folge und Strafe der Sünde eintretende Tod nicht eine zwar schmerzliche Auflösung der Syntheſe von Leib und Seele, damit letztere zur seligen Vereinigung mit Gott gelange, sondern die Sünde dehnt ihre Folgen auch ins Jenseits hinüber und gestaltet den Aufenthaltsort „Scheol" so trost- und freudenleer, daß auch das elendeste diesseitige Leben dem Zustand der Seele nach dem Tode des Leibes vorzuziehen ist. Auf der andern Seite darf man doch auch nicht so weit gehen und behaupten, daß nach alttestamentlicher Anschauung die Fortdauer im Scheol nur

---

[1]) Die Literatur über die hebräische Unsterblichkeitslehre ist zu einer bedeutenden Höhe angewachsen, und der Verfasser darf sich das Zeugniß geben, daß er sich in den meisten Bearbeitungen umgesehen hat. Reinke führt (Beiträge V, p. 241) allein 18 Autoren an, die über den fraglichen Punkt geschrieben haben. Unter den neuern sind die bekanntesten Saalschütz, Oehler, Hahn, Scholz, Böttcher, Schumann, Schultz.

noch ein Schattenbild von Leben und so viel als Vernichtung desselben sei. Das alte Testament kennt keine Vereinigung und keinen seligen Besitz Gottes im Jenseits, bevor der mit Androhung der auf Tod lautenden Straffentenz verkündete Zertreter desselben seiner Herrschaft ein Ende gemacht. Auch eine klare Kenntniß hievon, sowie eine lebendig empfundene Hoffnung auf die kommende Erlösung von dem Tode, welche in der That die Dunkelheit der Grabesnacht mit freudigem Lichte zu erhellen vermocht hätte, blieb dem ältern Hebraismus großentheils vorenthalten. Namentlich in den Psalmen und im Buche Job waltet die traurige Schilderung des Todes in ihrer ganzen Größe vor und scheint manchmal an Hoffnungslosigkeit zu grenzen, nicht weil in der That keine Hoffnung wäre, sondern weil die Augen der Juden über den Zustand der Seele im Scheol und namentlich über die einstige eintretende Erlösung aus demselben noch verhüllt waren. Man vergleiche folgende Stellen: Ps. 6, 6; 88, 11—14; 49, 20; 63, 10; 86, 13; 45, 17; 30, 10; 94, 17; Job 26, 5, 6; 10, 20—22; 38, 17; 3, 13—20; 30, 23 u. a. m. Die Barmherzigkeit und Liebe Gottes, welche sich in der Verheißung des Erlösers manifestirte, trat in Hintergrund vor der strengen Gerechtigkeit, welcher der Mensch im Tode verfällt. Die Furcht vor dem Tode hat die erziehende Weisheit Gottes als ein Zuchtmittel der Gnade gebraucht.

Chateaubriand sagt gar schön: „Dieu, après la chûte de nos premiers pères, cédant à la prière de son fils et ne voulant pas détruire tout l'homme, inventa la mort comme un demi-néant, afin que le pécheur sentît l'horreur de ce néant-entier, auquel il eût été condamné sans les prodiges de l'amour céléste [1])."

Und König hat ganz Recht, wenn er sagt: „Daß bei den Anschauungen und Hoffnungen über das jenseitige Leben in den alttestamentlichen Büchern der Accent auf dem „Daß" liege, das „Wie" trete allerdings nicht ganz zurück, aber neben den schwachen Lichtstreifen bleibe ein starker Schatten, und dies sei in dem Erziehungsplane der vorchristlichen Heilsgeschichte begründet, indem die Furcht des Todes ein Zuchtmittel der Gnade war und in ihm die Sünde gefühlt werden sollte [2])."

Gar oft schon wurde über Moses bitterer Tadel ausgesprochen, weil seine Unsterblichkeitstheorie weit hinter der egyptischen zurückbleibe. Dabei hat man aber außer Acht gelassen, daß der egyptische Unsterblichkeitsglaube gar sehr durch Mythen und durch den Aberglauben der Seelenwanderung getrübt war. Sonach war für Moses eher die größte Zurückhaltung geboten. Man wende nicht ein, daß durch die wahre Lehre über das Jenseits die Gefahr des Aberglaubens beseitigt worden

---

[1]) *Chateaubriand*, Génie du christianism. prem. part. liv. I, chap. IV. — [2]) König, Theol. der Psalmen p. 337.

wäre. Das Heil war noch in zu ferne Zeit gerückt, als daß dessen Schilderung jetzt schon von großem moralischem Gewicht gewesen wäre. Auch der Zustand des Heiligsten und Gerechtesten nach dem Tode hatte bezeichnet werden müssen als ein dunkles Harren, dessen Ende man noch nicht absehen konnte. Treffend hat schon der heilige Augustin über den in Frage stehenden Punkt sich geäußert: „Ideo lex data est, ut crescente peccato humiliarentur superbi, superbi humiliati confiterentur, confessi sanarentur. Non crudeliter fecit hoc Deus, sed consilio medicinae; augetur morbus, crescit malitia, quaeritur medicus et totum sanatur“ [1]).

Der Rabbi Bechai beantwortet die Frage, weßhalb Moses diese Lehre blos angedeutet habe, also:

כי דרך התורה לקצר בענינים הנעלמים וכלמה שחוא נעלם יותר יקצר הכתוב יותר ואין הדבור בו אלא ברמז ובקצרה:

d. h., „daß es des Gesetzes Gebrauch sei, in den verborgenen Dingen kurz zu sein, und je mehr eine Sache verborgen ist, desto kürzer handelt die Schrift davon und meldet dieselben anders nicht, als durch eine Andeutung und kurz [2])“. Moses hat also eine detaillirte Belehrung über die verborgenen (eschatologischen) Dinge umgangen, wie er selbst zugibt und sich also rechtfertigt: „Die verborgenen Dinge gehören Gott unserem Herrn, die geoffenbarten aber uns und unsern Kindern auf ewig, um zu vollbringen die Worte dieses Gesetzes“ (Deut. 29, 28).

Vor dem Auftreten der Propheten waren auch die Umrisse der Messiashoffnung noch nicht so deutlich und ausgeprägt, daß hiedurch der Grabesnacht ihr Grauen genommen worden wäre.

Auch die Gerechten sind erfüllt von den Schrecken des Todes und beten um Bewahrung davor; vergleiche Ps. 30, 10; 88, 11—13; 115, 17. Das Leben hienieden, sogar das unglückliche, wird deßhalb so hoch angeschlagen, daß es dem Zustand im Scheol weit vorgezogen wird, und wenn der Scheol das Land des Dunkels und des Schattens heißt, so wird die Erde das Land des Lebens und der Lebendigen genannt.

Ueber die Differencirung des jenseitigen Looses ist die Perspective noch nicht hinlänglich eröffnet. Es kann nicht befremden, gar oft die Klage hören zu müssen, daß Allen, den Gerechten wie den Ungerechten, ein Loos bevorstehe. Der Aufenthalt im Scheol ist bereits ein Gericht, das über Alle gleichmäßig verhängt wird. Diese Klage tönt uns nicht nur oft aus Koheleth entgegen, sondern findet sich auch in Job (3, 14 u. a. m.) und in den Psalmen (49, 10; 115, 17; 143, 4; 146, 4). Je geringer die Strahlen sind, welche das Dunkel des Todes durch Hinweisung auf einstige Vereinigung mit Gott erhellen könnten, desto zahlreicher sind die ernsten Mahnworte, des strengen Richters zu gedenken.

---

[1]) *St. Aug.* in Ps. 102. — [2]) Citirt bei Eisenmenger's Entd. Judenth. II, p. 891.

Je näher dagegen die Geschichte dem Zeitpunkt rückt, wo die thatsächliche Besiegung des Todes eintreten sollte, desto heller und trostreicher werden auch die Anschauungen des alten Testamentes über das Jenseits. Der Glaube an die Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung spricht sich um so bestimmter aus, je näher die Urkunden der Zeit Christi rücken, und um so dunkler und zurückhaltender, je ferner sie stehen. „Religionis veritates: corporum resurrectio, alterius vitae praemia eo luculentius videri incipiebant, quo proprior fiebat hominum liberator [1])."

§ 33.

Die prophetische und nachexilische Unsterblichkeitslehre.

Dem Prophetismus war es vorbehalten, den Sieg über den Tod bestimmter zu zeichnen und der finstern Nacht des Grabes und des Scheols großentheils ihre Schrecken zu rauben. Namentlich sind es diejenigen Propheten, denen wir die deutlichsten messianischen Weissagungen verdanken, denn der Glaube an die Fortdauer der Seele bekommt blos durch Christus etwas Tröstliches. Den Glauben an die Auferstehung des Fleisches, wodurch der Sieg über den Tod beschlossen wird, hat Jesaias angebahnt in folgenden Orakeln: „Leben werden deine Todten; meine Erschlagenen — sie erstehen" (cf. Jes. 26, 19); „Er vernichtet den Tod auf ewig" (Jes. 25, 8). Sein Zeitgenosse Osee konnte schon den Ausruf thun: „Aus der Hand des Todes will ich sie befreien, aus dem Tode sie erlösen. Dein Tod werde ich sein, o Tod, dein Biß werde ich sein, o Todtenreich" (Osee 13, 14).

In dem großartigen Gemälde, das Ezechiel 37, 1—10 entwirft, wird die Errettung des jüdischen Volkes aus seiner bedrängten Lage unter dem Bilde der Auferstehung der Todten dargestellt. Dasjenige, was einen Gedanken veranschaulichen soll, darf selbst nicht mehr unbekannt sein. Daniel dagegen ist derjenige Prophet, der das Dogma von der Auferstehung des Fleisches als Bestandtheil des jüdischen Glaubens proclamirt hat. „Und Viele von denen, welche schlafen im Staube der Erde, werden erwachen: die Einen zum ewigen Leben, und die Andern zur Schande, die immerdar zu schauen ist. Die aber weise waren, werden strahlen, wie der Glanz der Himmelsfeste, und die, welche zur Gerechtigkeit viele angeleitet, wie Sterne in ewige Zeiten" (Daniel 12, 2 und 3). Und am Schlusse tröstet der Engel Daniel selbst mit den Worten: „Du aber gehe hin gemäß der Vorherbestimmung und ruhe, und erstehen wirst du zu deinem Loose am Ende der Tage" (Dan. 12, 13). Schon dies eine Moment ist ein schlagender Beweis, daß Koheleths

[1]) *Calmet*, Comm. in 2 Macc.

Entstehung in eine Zeit anzusetzen ist, bevor man die Auferstehung des Fleisches kannte. Er hätte dieses Dogma unmöglich ignoriren können, wenn es ihm bekannt gewesen wäre. Denn ein Sieg über den Tod, wie die resurrectio carnis ihn in sich begreift, und eine derartige Perspective in eine andere Welt hätten den Grund zu den meisten seiner Klagen entfernt. Nun haben wir früher schon bemerkt, daß die deuterokanonischen Schriften den prophetischen Offenbarungen gegenüber dieselbe Stelle einnehmen, dieselben ebenso durcharbeiten, wie die protokanonischen Hagiographen die im Pentateuch niedergelegten Offenbarungen verarbeitet hatten. Haben bei dieser Arbeit die Psalmen, Proverbien, Job und Koheleth das Mangelhafte der Thora-Offenbarung herausgestellt, so haben die Weisheitsbücher nach dem Exil sich mit der Prophetenliteratur befaßt, deren Verheißungen geprüft, für die Erkenntniß allseitig durchgearbeitet, Consequenzen gezogen und auch die Punkte aufgesucht und weiter entwickelt, die schon Keime der künftigen Offenbarung enthielten. Auf Grund der oben ausgehobenen prophetischen Lichtblicke ist es dem spätern Hebraismus möglich geworden, von den frühern düstern Anschauungen ganz verschiedene und den neutestamentlichen Begriffen vom Jenseits nahe verwandte Schilderungen zu entwerfen. Also dem Seherblick der Propheten ist diese Weiterbildung der Offenbarung zu verdanken und nicht der Berührung mit den heidnischen Persern und Assyrern. Während es früher kaum dämmerte, ist das Zwielicht bereits durch die Morgenröthe verdrängt, welche von der bald aufgehenden Erlösungssonne vorausgeschickt war.

Hören wir einige Stellen aus Sirach: „Selbst einem Verstorbenen enthalte den Dank nicht vor" (7, 37). „Leicht ist es vor Gott, am Tage des Todes Jedem zu vergelten nach seinem Wandel"; „denn beim Ende des Menschen tritt Enthüllung seiner Werke ein" (11, 28. 29). Dahin gehört auch die Epistel aus der Liturgie eines Confessor: „qui probatus est in illo et perfectus, erit ei gloria aeterna" (31, 10). „O Tod, gut ist dein Urtheilsspruch einem Dürftigen, Kraftlosen und Altersschwachen. Fürchte nicht das Urtheil des Todes" (41, 3. 4. 5.). „Ihre Leichname sind im Frieden im Grabe" (44, 14). „Henoch gefiel Gott wohl und ward entrückt, daß er bewegen sollte die Völker zur Buße" (44, 16). Endlich gehört noch die Stelle 46, 12 (49, 10) hieher: „τὰ ὀστὰ αὐτῶν ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν"[1]), worüber Calmet sagt: „his verbis ostenditur, quam constanti spe futuram resurrectionem Judaei exspectarent." Das Sterben nennt Sirach ein ὑπνοῦν (46, 20) und bezeichnet den Tod selbst als den καιρὸς κοιμήσεως αἰῶνος (46, 19). Im Gegensatz zu den frühern Schilderungen sagt Sirach: „Sanfter beweine den Todten (als den Thoren), denn er ist zur

[1]) Die Uebersetzung der Vulgata ist ungenau.

Ruhe gekommen, des Thoren Leben aber ist ärger, als der Tod" (22, 9). Die Vergeltungslehre und Eschatologie des Buchs der Weisheit steht nur wenig hinter der neutestamentlichen zurück. Es steht bei dem Verfasser fest, daß Gott das Loos eines Jeden gerecht nach seiner sittlichen Beschaffenheit bestimme. Gott verfährt gegen die Sünder mit Langmuth, um ihnen Zeit zur Buße zu lassen (11, 24. 29; 12, 19; 15, 1 ff.), das Leiden ist eine heilsame Prüfung (3, 5), der frühe Tod des Gerechten eine Wohlthat (4, 7). Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand, keine Qual berührt sie. Sie scheinen in den Augen der Thoren gestorben, und ihr Hingang wird für ein Unglück gehalten und ihr Scheiden für Vernichtung; sie aber sind im Frieden, ihre Hoffnung ist der Unsterblichkeit voll; denn Gott hat sie geprüft und seiner würdig befunden. Wie Gold im Schmelzofen hat er sie erprobt und wie ein vollständiges Opfer wohlgefällig angenommen" (3, 1—6; vgl. 1, 12 und 15; 2, 22; 4, 1 und 2; 6, 19; 15, 3 und 24). „Dann wird der Gerechte mit großer Freudigkeit denen gegenüber stehen, die ihn bedrängten und seine Mühen verachteten. Ihn erblickend werden sie von heftigem Schrecken ergriffen werden und erstaunen über das Unerwartete seiner Seligkeit. Sie werden zu einander sprechen reuevoll und vor Angst des Geistes seufzend: der war es also, den wir einst verlachten und zum höhnischen Sprüchwort machten. Wir Thoren hielten sein Leben für Wahnsinn und sein Ende für ehrlos. Wie ward er unter die Söhne Gottes gerechnet, und sein Loos ist unter den Heiligen. Also haben wir uns verirrt vom Wege der Wahrheit ... Was nützte uns der Uebermuth und was hat uns der Reichthum mit Hoffart geholfen? Verschwunden ist dies Alles, wie im Schatten" (5, 1—9). Man vergleiche noch Tob. 2, 16—18; 3, 6; und 2 Macc. 6, 26; 7, 9. 14. 23. 36; 12, 42; 14, 46 u. a. m. Die erste Stelle bei Tobias lautet: „Wer ist deine Hoffnung, um derentwillen du Almosen gabest und Todte begrubest?" „Redet doch nicht so, denn wir sind Kinder der Heiligen und erwarten jenes Leben, das Gott denen geben wird, die ihre Treue niemals abwenden von ihm." Das ist die alttestamentliche Eschatologie, die sich auf Grund der prophetischen Verheißungen über Besiegung und Aufhebung des Todes ausgebildet und entwickelt hat; exotische Beimischungen sind überall nicht zu finden.

§ 34.

Kohelets Unsterblichkeitslehre.

Wie verhält sich hierzu die Lehre Kohelets?

Dem Prediger stehen folgende Wahrheiten fest: 1. Es gibt einen gerechten Gott; 2. die Seele des Menschen ist unsterblich; 3. hienieden wird die Gerechtigkeit nicht realisirt, Glück und Unglück nicht nach Verdienst

und Mißverdienst vertheilt; 4. also muß die Ausgleichung im Jenseits Statt finden. 5. Im Jenseits kennt er und der Glaube des Volkes nur ein Loos für Gerechte und Ungerechte, das Leben im Scheol. 6. Nachdem dieser scheinbare Widerspruch ihm Anlaß zu vielen Klagen und zu einem festen Anklammern an's Diesseits gegeben, durchbricht er die Hülle, welche Tod und Grab vor dem Jenseits gezogen und glaubt dennoch fest an eine schließliche Ausgleichung im jenseitigen Gericht. Sein Glaube, der freilich noch nicht durch klare und bestimmte Offenbarungen Gottes bestätigt ist, kann sich nur auf ein Befreien aus dem Scheol nach eingetretener Erlösung beziehen. Doch hierüber ist ihm die Fernsicht noch verhüllt, drum werden am Ende die Probleme nicht gelöst, sondern niedergeschlagen. Was Delitsch von Job sagt, kann mit vollem Recht auf Koheleth angewendet werden: „Daß ein alttestamentlicher Gläubiger gar leicht in solche Glaubensparoxismen verfallen konnte, hat darin seinen Grund, daß keine ausdrückliche göttliche Offenbarung seinen Blick über die Schranke des Diesseits hinaustrug. Ueber das Jenseits gab es zur Zeit, wo das Buch Job (Koheleth) entstand, Wünsche des Gefühls, Schlüsse des Verstandes, Ahnungen des Geistes, aber kein klares Trostwort Gottes, um darauf zu fußen, keinen θεῖος λόγος, der, um mit Plato zu reden, als rettendes Brett im Schiffbruch dieses Lebens hätte dienen können. Die rechte Gemüthsverfassung bei solcher Verhüllung des Jenseits war da freilich unbedingter, wie mit verbundenen Augen sich der Führung Gottes anheim gebender Glaube."

Zwei sich gegenseitig ausschließende Sätze finden sich im Buch Koheleth, die von jeher eine crux der Exegeten gewesen sind.

„Wer weiß es, ob der Geist des Menschen aufwärts steigt?" (3, 21) und „Der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat" (12, 7). Soll der erste Satz aus dem Mund der Gegner gesprochen sein? Muß er als ein ironice dictum angesehen werden? Soll durch den zweiten Satz der erste aufgehoben und an Stelle des Irrthums das Wahre gesetzt werden? Oder soll kein Widerspruch Statt finden, sondern im ersten Satz blos die große Schwierigkeit des Erweises oder die geringe Zahl der Verständigen bezeichnet sein? Keine von allen Lösungen scheint mir die richtige, und ich bin der festen Ueberzeugung, daß an Lösung dieses Problems sich so recht zeigt, ob man den Geist des Buches richtig aufgefaßt oder nicht. Nachdem ich Jahre lang über diese Fragen zumeist nachgedacht, kam ich zu der Ueberzeugung, daß beide Töne, wenn sie auch eine Disharmonie geben, einer und derselben Saite entklungen sind. Der Grund dieser Disharmonie liegt in der eigenthümlichen Stimmung des Geistes. Beide Gedanken sind auf ein und demselben Seelengrund gewachsen, und der Zweifelskampf und Glaubenssieg, den solche Ausdrücke bezeugen, konnte und mußte Statt finden, weil die damalige Offenbarung die Todesnacht noch nicht erleuchtete, weil

noch kein auf göttliches Wort gestütztes Wissen die eschatologischen Fragen und dunkeln Probleme des Lebens löste, so daß keine Glaubenszweifel hätten auftauchen können. Wir finden ganz dieselbe Erscheinung im Psalter. Die Schilderung des Todes ist oft so trostlos, daß sie einem Zweifel an der Fortdauer der Seele gleich kommt. Man vergleiche Ps. 39, 14: „Blicke von mir weg, auf daß ich mich erheitere, ehe ich hinfahre und nicht mehr bin"; ferner Ps. 49, 13. und 21.: „Der Mensch gleicht dem Vieh, das hingetilgt wird" u. a. m.

Dagegen finden sich im ganzen Psalter blos drei Stellen, die wie Blitzstrahle über das Grab hinüberleuchten. Das Jenseits wird Ps. 17, 15 ein Erwachen und ein Schauen Gottes, Ps. 49, 15 und Ps. 73, 24 eine Aufnahme in Ehren von Seite Gottes, eine Erlösung aus dem Hades genannt. Aber hören wir, was Delitsch ganz richtig über diese genannten sagt: „Eine gewisse Kenntniß der Auferstehungsthatsache spricht sich in solchen Stellen nicht aus; denn Klagen, wie Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 11—13 u. a. m. zeigen, daß eine solche gewisse Kenntniß nicht vorhanden war; wenn anders die uns vorliegende alttestamentliche Literatur einen Einblick in die Heilserkenntnißgeschichte gestattet, so ist Nichts verhürgter, als daß die Erkenntniß der künftigen Todtenauferstehung erst um die Zeit des Exils aus dem prophetischen Wort in das israelitische Glaubensbewußtsein überging, und daß der Glaube bis dahin wohl eine Erlösung aus dem Todeszustand zu hoffen wagte, aber ohne ein ausdrückliches Verheißungswort für sich zu haben. Diese Hoffnung ist nicht gläubige Aneignung einer gewissen Kenntniß, sondern eine auf Grund der bereits vorhandenen Offenbarung Gottes aus dem Bewußtsein der Gemeinschaft mit ihm aufleuchtende Aussicht.

Die Entrückung Henochs (worauf לקח Ps. 49 und Ps. 73 anspielt) war wohl ein Fingerzeig, der über die trostlose Vorstellung vom Wege aller Menschen in die Tiefe des Hades hinauswies. Auf diesen hinblickend spricht der Dichter hier die Hoffnung aus, daß ihn Gott der Macht des Scheol entreißen und zu sich nehmen werde. Es ist eine Hoffnung, die kein directes Gotteswort hat, auf die sie sich stützen könnte; sie erhält erst später die Stütze göttlicher Verheißungen und ist vorerst nur ein kühner Aufschwung des Glaubens. Wir dürfen deßhalb auch nicht bestimmen wollen, wie sich der Dichter jene Erlösung dachte. Er hat darüber selbst kein entfaltetes Wissen. Dieses nur allmählig sich aufhellende Dunkel, welches im A. T. über den letzten Dingen liegt, ist Folge eines göttlichen Erziehungsplanes, wonach die Hoffnung des ewigen Lebens allmählig reifen und aus dem ringenden Glauben selbst geboren werden sollte [1])."

Dies ist ganz aus unserer Seele gesprochen und läßt sich mutatis

---

[1]) Delitsch, Bibl. Commentar über die Psalmen am betr. Ort.

mutandis auf Koheleth anwenden. Wohl kann man behaupten, daß der Gedanke 12, 7 zu der ganzen Betrachtung den wahren Schlußstein bildet und ihr mit einem Sieg des Glaubens die Krone aufsetzt, aber damit sind jene Saiten seiner Seele, welchen so ergreifende Klagen entklangen, noch nicht zum Schweigen gebracht; sie schwingen annoch fort. Da er das Nichtige der irdischen Vergeltungslehre so scharf erkennt und herausstellt, so hätte er, da er nach Trostgründen sucht, die jenseitige Vergeltung nicht nur kurz erwähnen dürfen; im Gegentheil hätte dieselbe als Schwerpunkt der ganzen Abhandlung die größte Rolle spielen müssen, wie das 3. und 5. Capitel im Buch der Weisheit. Allein Koheleth kennt diese tröstende Aussicht nicht, welche die Propheten geöffnet haben. Die düstere und von allem wahren Lebensgehalt entblößte Fortdauer der Seele im Scheol, wie sie das David-Salomonische Zeitalter kennt, hatte wenig Tröstliches. Wenn ihm eine klare und ausgeprägte Lehre von der Unsterblichkeit und ein Wissen über das Loos im Jenseits zur Seite gestanden, dann wäre der Schlüssel zur Lösung der schwierigen Fragen gefunden gewesen. So aber, wie nahe er auch der richtigen Idee öfters kommen mag, kann er sie nicht festhalten, auffassen und über seinen Gegenstand das vermißte Licht verbreiten lassen. An dem Glauben einer über Tod und Grab hinausreichenden Dauer der Gemeinschaft des Frommen mit Gott klammert er sich fest, um nicht von den Wogen des Zweifels und der Trübsale verschlungen zu werden.

Aber kommen wir mit dieser Erklärung nicht in Widerspruch mit dem Buch Job, das zweifellos dem Salomonischen Zeitalter angehört und ebenso zweifellos der Auferstehung Erwähnung thut? Ganz und gar nicht, sondern wie schon öfter wird das Buch Job auch hier zu einer festen Rückwand, an die wir die bisherige Deduction anlehnen können.

Ohne uns an die Uebersetzung der Vulgata zu halten, die den Urtext durchaus nicht wörtlich gibt, können wir doch nicht umhin, zu behaupten, daß die Stelle Job 19, 25 sich auf's Jenseits bezieht, dem Sinn nach den Inhalt der Uebersetzung des heiligen Hieronymus wiedergibt, d. h. von der Auferstehung des Fleisches redet, wenigstens die Präformation oder die Grundlinien des später zur Ausführung kommenden Bildes enthält. Die Stelle lautet: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und zuletzt er ([als] der Letzte) auf dem Staube stehen wird, und nach meiner Haut, wenn sie vernichtet ist, werde ich aus meinem Fleische (ledig meines Fleisches) Gott schauen, welchen ich schauen werde mir (zugeneigt), und meine Augen werden sehen, und kein anderer (nicht als ein Anderer)." Delitsch hat auch über diesen Punkt ebenso scharf als richtig geurtheilt: „zur Zeit, wo das Buch Job entstand (Salomon. Zeit), war weder eine positive Offenbarung, noch eine dogmatische Erkenntniß der die diesseitige Geschichte begrenzenden Auferstehung der Todten vorhanden. Das Buch Job zeigt uns aber, wie aus der Anfechtung über die Räthsel des Dies-

seits sich der Glaube an eine jenseitige Erlösung hervorrang. Die Hoffnung, die Job ausspricht, ist keine in seiner Zeit herrschende, keine durch Ueberlieferung überkommene, keine die Menschen, oder auch nur die Gerechten insgemein umfassende. Alle Einwendungen wären wirklich triftig, wenn hier offenbar würde, daß Job hier in dogmatischer Weise von einem die Frommen für die Leiden dieser Zeit entschädigenden Schauen Gottes nach dem Tode wisse. Die Hoffnung ist keine fertige und gläubig angeeignete, sondern im Andrang der Leiden erst empfangen und geboren... Stellen wir uns auf den Standpunkt des Dichters, so läßt er hier eine Erkenntniß zu Wort kommen, zu welcher die Salomonische Chokma sich auf dem Wege gläubigen Denkens zu erheben begann, aber diese Erkenntniß war erst ein Theologumenon, und erst im Verlaufe von Jahrhunderten befestigte sie sich unter dem Zusammenwirken fortschreitender Heilserkenntniß, Heilsoffenbarung und Heilsthatsachen. Aus der chaotischen Vorstellung jenseits des Grabes, gegen welche noch die Psalmisten anringen, hatte sich zur Zeit Jobs noch nicht die Lehre von der Auferstehung der Todten herausgestellt. Die Auferstehung des im Exil begrabenen Israel gab dazu den Anstoß, die Propheten verkündigten sie, und die Auferstehung Christi vollendete factisch den Sturz des Hades. Diese große Wendung der Geschicke der Todten war zur Zeit Jobs noch unvollzogen, und die in der Nähe der Zukunft des Hadesüberwinders tagende bessere Hoffnung war noch nicht vorhanden." Wohl ist es richtig, um mit De Wette zu sprechen, daß Job in Betreff des künftigen Lebens allerdings die herrschende Ansicht seiner Zeit vom Zustand der Hingeschiedenen im Ganzen zur seinigen gemacht, allein dies war doch nur eine Meinung, mit der es sich auch anders verhalten konnte, und daß es sich damit auch anders verhalten müsse, findet sich Job endlich zu glauben und zu hoffen genöthigt, ungeachtet seiner früheren Aussagen über das Jenseits. Wir haben also festzuhalten, daß er gleichsam wie mit einem Lichtblick in die spätere Offenbarung schaut. Seine Sehnsucht ist aber noch nicht mit der Erwartung gepaart, macht somit noch keine wahre Hoffnung aus, weil kein Licht göttlicher Verheißung in die Nacht hereinscheint. Job hält auch den Gedanken für die weitere Deduction nicht fest, wenigstens läßt er denselben dem Gespräch keine neue Wendung geben, wenn er ihn auch im Stillen als unverlierbares Gut bei sich behalten mag; die Freunde endlich scheinen den Lichtstrahl ganz zu ignoriren. Doch sei dem, wie ihm wolle, so viel steht fest, daß das Auferstehungsdogma zu Jobs Zeit keineswegs Gemeingut des jüdischen Glaubens, sondern beinahe eine terra incognita war. Wir haben die besten Beweise im Buch Job selbst. Auch hier finden wir Zweifel gerade wie in den Psalmen und in Koheleth. Hören wir von vielen nur zwei: „Jedoch der Mensch, wenn er todt ist und entseelt und vermodert

— wo ist er wohl?" (Job 14, 10), und: „oder stirbt der Mensch und lebt er wieder?" (14, 14).

§ 35.

Resultat des ganzen Abschnitts. Erklärung der Stelle Koh. 3, 21.

Wir können jetzt aus dem bisher Dargestellten das gewonnene Resultat ziehen.

Daß das Argument falsch ist, wornach Koheleth ein nachexilisches Product sein soll, weil er Glauben an die Unsterblichkeit verrathe, welcher Glaube erst durch Berührung mit den Heiden bei den Juden Eingang gefunden habe, braucht kaum erwähnt zu werden. So gewiß es ist, daß Koheleth den Unsterblichkeitsglauben kennt, ebenso gewiß ist, daß seine Entstehung in die vorexilische und vorjesaianische Zeit fällt, weil sein Wissen um eschatologische Fragen noch nicht mit neuen wichtigen prophetischen Offenbarungen bereichert ist, welche Offenbarungen der Prediger unmöglich hätte umgehen können, da sie die Probleme, die er zu lösen nicht im Stande ist, gelöst hätten. Dagegen liegt ein sprechendes Zeugniß für Entstehung in der Salomonischen Zeit in dem Umstand, daß gerade in den Fragen, die erwiesener Maßen nie wie im Salomonischen Zeitalter erörtert wurden, noch erörtert werden konnten, Koheleth eine frappante Aehnlichkeit mit den Büchern Job, Psalmen und Proverbien zeigt. Wann ein Buch wie Koheleth entstehen sollte, mußte vorerst die Schule des Gesetzes durchgemacht, der Inhalt desselben geistig verarbeitet und wissenschaftlich ausgemessen sein, ehe die Mängel desselben schmerzlich gefühlt und erkannt werden konnten, wie der Prediger sie bitter fühlt. Der Stern der Messiashoffnung leuchtet noch nicht in die Nacht der Zweifel, die Koheleth quälen. Der Sieg über den Tod durch die resurrectio carnis war noch nicht in klare Aussicht gestellt. Man klammerte sich am Diesseits fest, weil die Kraft und das Bewußtsein der Erlösung noch ferne stand und durch kein prophetisches Wort deutlich enthüllt waren. Daraus bedingte sich die Höherschätzung des irdischen Daseins vor dem Aufenthalt in dem Todtenreich. Auch die Sündenerkenntniß und das Bewußtsein der Schuld waren noch nicht genugsam geweckt. In diese Schule wurde Israel so recht erst durch die Katastrophe genommen, die auf Salomons Regierung folgte, sowie durch die Thätigkeit der Propheten und endlich durch die Zuchtruthe Babylons. Wäre die Erkenntniß der Sünde und Schuldbarkeit ohne gleichzeitigen Hinweis auf die anbrechende Morgenröthe der Erlösung gefördert worden, dann wäre das alte Testament, wie Delitzsch meint, nicht eine zuchtmeisterliche Vorschule des neuen Testamentes, eine Schule der Erlösungssehnsucht gewesen, sondern es wäre eine Hölle der Verzweiflung geworden.

Alle genannten Momente postuliren zwingend eine solche Zeit der Entstehung, in der noch keine tröstlichere Offenbarungen über das Jenseits durch Prophetenmund an das Volk Gottes ergangen waren, und daß diese Zeit die Salomonische ist, beweist der Zusammenhang, in welchem Koheleth mit allen aus der Zeit Salomons stammenden Büchern steht.

Wer kann jetzt noch an der Stelle Koh. 3, 21 Anstoß nehmen: „Wer weiß es, ob der Geist der Kinder Adams aufwärts steigt?" Daß der Prediger an die Unsterblichkeit glaubt, geht so unzweifelhaft aus dem ganzen Geist des Buches hervor, daß Desvoeux und Vaihinger sogar meinten, der ganze Zweck des Buches ziele darauf ab, den Unsterblichkeitsglauben des alten Testaments zu erhärten. Koheleth glaubt und kennt ein Erscheinen des Menschen nach seinem Tod vor Gott als dem gerechten Richter und betont diesen Glauben öfters. Aber nach obiger Darstellung konnte der Hebräer im unerlösten Zustande keine selige Vereinigung mit Gott erwarten. Deßhalb glauben wir, daß unter dem „Hinaufsteigen des Geistes der Kinder Adams" nichts Anderes gemeint sein kann, als die selige Vereinigung in und mit Gott. Hiernach steht Koheleth ganz auf dem Standpunkt des A. T., namentlich auf dem der Hagiographen, wornach auch der Geist des Menschen insofern und insoweit vom Tode getroffen wird, als er vor dem Erscheinen des Erlösers nicht zur gewünschten beseligenden Vereinigung mit Gott gelangen konnte.

Wenn Delitsch sagt: „Es ist gewiß, daß vor vollzogener Erlösung der Mensch sowohl nach Seele und Leib von den Banden der Erde gehalten und nicht himmelwärts, sondern erdwärts der Oberwelt entrückt wurde," so ist hieran blos zu corrigiren, daß diese locale Beziehung Glaube der Israeliten war; im Uebrigen stimmen wir ihm vollständig bei. Die Fortdauer der Seele im Todtenreich ist nicht gleich bedeutend mit dem ewigen Leben, das der neue Bund verheißt und gibt, weil die Seele im Todtenreich ohne die Anschauung Gottes also noch ohne seliges, ohne wahrhaftes Leben ist (Joh. 17, 3). Andere Erklärungsversuche sind folgende.

„Der Erdensohn tritt seiner Leiblichkeit nach mit dem Schein an dieselbe dunkle Grenze alles Endlichen, an das Grab, über welches hinaus dem sterblichen Blicke keine Gewißheit, der Seele (außer und ohne göttliche Offenbarung) nur eine ahnungsvolle Frage bleibt." (Loch und Reischl.) Kleuker meint, daß die Seele Koheleths nur in der irdischen Sphäre der Tage der Eitelkeit schwebe; denn die Zukunft, wo der Geist zu Gott müsse, der ihn gegeben, habe er nur durch die Wahrheit, daß ein Allerhöchster einst über die moralische Geschichte des menschlichen Geschlechtes urtheilen und richten werde, an den Faden seiner Untersuchung gebunden. Gott wolle, um das Abhängigkeitsgefühl zu steigern, den Menschen in die Schranken seiner Endlichkeit verweisen, ihn ganz

auf den Boden der Gegenwart zurückdrängen. L. Ewald sieht in unserer Stelle einen Beweis dafür, daß die Vorstellungsart von der Art zu empfinden, sehr abhänge. So wenig der Dichter des 73. und 97. Psalms, sagt er, die Güte, Liebe und Gerechtigkeit Gottes leugnet, obgleich er Manches in der Welt damit nicht reimen kann, so wenig leugnet Salomon Vorsehung und Unsterblichkeit, wenn ihm gleich manchmal Alles wie Spiel des Zufalls und der Mensch dem Thiere gleich scheint."

Die ältern Exegeten, Olympiodor, Nicolaus Lyr., Cajetan, Bonaventura und alle andern, welche annehmen, daß in Koheleth zwei Stimmen sprechen, haben die gedachte Stelle auf Kosten der später zu erweisenden Einheit aus dem Munde derjenigen gesprochen wissen wollen, die opponirend dem Weisen des Buches gegenüberstehen. Hieronymus, Thomas, Cornelius a Lap., Bossuet u. a. m. fassen das „quis scit" im Sinne von Ps. 14, 1; Jes. 52, 8; Jer. 17, 9 und verstehen darunter die große Schwierigkeit, die Unsterblichkeit des Geistes durch blos menschliche Erkenntniß zu fassen oder zu begreifen. Essen will die Ansicht vertheidigen, daß die Stelle ironisch zu fassen sei. Andere, wie Hengstenberg, geben Vers 21 dadurch eine andere Deutung, daß sie auf Grund des jetzt im Bibeltext stehenden Artikels in

מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הָעֹלָה הִיא לְמָעְלָה

den Vers also übersetzen: „Wer kennt den Geist des Menschen, ihn, der emporsteigt nach oben?" Dadurch soll der Widerspruch vermieden werden, in welchen sonst der Verfasser mit 12, 7 gerathen würde, wie Hengstenberg selbst gesteht. Allein, wenn wir bedenken, daß die Vocalisation nicht vor dem 7. Jahrhundert nach Christus entstanden ist, daß dagegen die Septuaginta, die syrische und chaldäische Uebersetzung die fragende Form des ה verbürgen und nach dem Gesagten die fragende Form dem Unsterblichkeitsdogma auch nicht nahe tritt, so wird man kein Bedenken tragen, der Auffassung der Stelle, wie wir sie gegeben haben, beizupflichten. Auch H. Ewald sagt in seiner Erklärung zu 3, 21: „Hier hat die Masora zwei Mal die fragende Form des ה in den Artikel verwandelt, offenbar, weil ihr die Frage hier anstößig schien; allein sie liegt im Sinne des Zusammenhangs." [1])

Diese Reihe Erklärungsversuche ließe sich noch um ein gutes Stück verlängern, allein das Beigebrachte möge genügen, zu zeigen, wie man sich Mühe gab, die großen Schwierigkeiten zu überwinden, welche Kohelets Unsterblichkeitstheorie den Exegeten bietet. Diese Schwierigkeiten sind nach unserer festen Ueberzeugung nicht dadurch überwunden, daß man den betreffenden Stellen allenfalls einen Sinn abgewinnt, der nicht mehr anstößig erscheint — hiedurch wären die Schwierigkeiten erst umgangen, aber nicht gelöst — sondern die Unsterblichkeitslehre Kohelets

[1]) Ewald, Poet. Bücher p. 206.

muß so aufgefaßt werden, daß sie Entstehung und den Tenor des Buches wesentlich bedingt, den Mittel- und Kernpunkt der ganzen Abhandlung bildet. Nur dadurch gewinnt man den Schlüssel zum Verständniß des sonst so räthselhaften Buches, kann dann aber auch sichere Schlüsse für dessen Entstehungszeit aus dem Inhalt ziehen.

§ 36.

Kohelets Vergeltungslehre.

Nahe verwandt mit dem vorigen Einwand ist der aus der Vergeltungslehre Kohelets abgeleitete. Wir wollen jedoch nicht alle einzelnen Namen und Ansichten vorführen, nach welchen die Vergeltungslehre des Predigers Beweise gegen die Abfassung durch Salomon enthalten soll, sondern Knobel allein sprechen lassen, der seine Ansicht also formulirt:

„In Betreff des Inhalts möge hier nur bemerkt werden, daß in den Sprüchwörtern die irdische Vergeltungslehre mit aller Consequenz durchgeführt ist und überall festgehalten wird, während bei Koheleth häufigst Zweifel dagegen erhoben werden.“ [1]) Aehnlich argumentiren fast alle Gegner der Salomonischen Abfassung.

Zur Entkräftigung dieses Einwandes können wir einfach darauf hinweisen, daß die erste Hälfte des Knobel'schen Satzes unrichtig ist. Bei Erklärung der Proverbien wird dreifach gefehlt. Einmal irren diejenigen, welche die Sprüche im Lichte des Neuen Testamentes erklären und überall, wo vom Leben die Rede ist, das selige Leben im Himmel als Lohn in Aussicht gestellt wissen wollen; sodann fehlen jene, die keine Spur vom Jenseits in den Sprüchwörtern finden, und endlich diejenigen, welche darin vollständige Zufriedenheit, volle Harmonie und Ausgleichung aller Unebenheiten und Widersprüche erblicken wollen. Daß kein Anflug von Skepsis offen zu Tag tritt, liegt in der Natur der Gnomen; apodictische Form gehört zum Wesen derselben. Sieht man aber dem Inhalt tiefer auf den Grund, dann findet sich genug Unsicherheit, Unklarheit und Mangel an Licht und Offenbarung über das Jenseits.

Knobel geht hier und Manche mit ihm von der Voraussetzung aus, daß im alten Bunde mit Ausschluß jeder andern Vergeltung nur eine diesseitige irdische gelehrt werde. Dies ist freilich vorwiegend, aber nicht ausschließlich der Fall.

„Interim meminisse nos oportet pro veteris Testamenti ratione hic ubique adhiberi promissiones minasque temporales, ceterum spiritualis homo a terrenis divitiis ad coelestis regni opes se eriget, cum et ipse Salomon divitiarum vanitatem vel hoc uno verbulo tam perspicue retegat: Prov. 13, 7; 17, 16; 19, 1.“ [2])

---

[1]) Knobel l. c. p. 82. — [2]) *Bossuet*, Praef. in Prov. p. 11.

Wie haben wir es zu erklären, daß die diesseitige Vergeltung im alten Testament so sehr in den Vordergrund tritt, daß gegnerischerseits die Behauptung aufgestellt werden konnte, der Hebräer kenne nur eine Ausgleichung hienieden mit Ausschluß jeder Vergeltung im Jenseits? Es lassen sich hiefür mehrere Erklärungen geben. Einmal findet hier ganz dasselbe Statt, was wir bezüglich des Unsterblichkeitsglaubens auseinandergesetzt haben, weil beide Punkte in der innigsten Wechselbeziehung stehen. Das Bewußtsein des selbstverschuldeten Todes, sowie der Gedanke, dem Zerstörer des Todes und somit der Gemeinschaft mit Gott noch ferne zu stehen, war zu tief in die Seele der Israeliten eingegraben, als daß sie sich dieser schmerzlichen Gefühle erwehrt und zu den Hoffnungen jenseitiger Belohnungen emporgeschwungen hätten. Sodann entspricht die irdische Vergeltung ganz der Stellung Gottes, der zu den Juden in der eigenthümlichen Stellung als Bundeskönig stand und somit gleich andern irdischen Königen belohnen und bestrafen mußte. Auch muß diese Erscheinung vom pädagogischen Standpunkt und vorbereitenden Charakter des A. T. überhaupt betrachtet werden. Sie entspricht der Natur eines Volkes, das noch in mancher Beziehung roh und sinnlich war und für höhere, dem irdischen Auge entrückte Güter wenig Empfänglichkeit besaß. Wie lange hat es gewährt, bis der Begriff des geistigen messianischen Heils in seinem Herzen Eingang finden konnte! Sie entsprach der Natur des eingegangenen Bundes, der nur Vorbereitung auf das Reich der sonnenhellen Wahrheit sein und die Israeliten im Bilde der irdischen Vergeltung die jenseitige erkennen lassen sollte, wie sie durch den unvollkommenen Opfercult zum Glauben an ein Erlösungsopfer angeleitet und erhoben wurden. Das Mosaische Gesetz bezog sich zunächst auf die Einrichtungen im Staat und das Walten der göttlichen Gerechtigkeit in der Führung des Volkes im Großen und Ganzen, aber neben dieser Vergeltung ging stets die Idee der Prüfung der Frommen von Seiten Gottes einher. Man betrachte die Aufforderung Gottes an Abraham, seinen Sohn Isaak zu opfern. Welchen Reichthum von Gedanken über göttliche Providenz enthält die Geschichte Josephs! Auch ist noch ausdrücklich im Gesetze selbst bezeugt, daß es Leiden gibt, die Gottes Liebe zum Beweggrund haben; man vergl. Deut. 8, 5. 16. Selbst protestantische Exegeten geben zu, daß das Bild einer exclusiv irdischen Vergeltungslehre Mosis eine Chimäre, die ganze Theorie, die man lange zu construiren pflegte, ein Hirngespinnst sei. Die Israeliten, wie sie Moses vorfand, um mit Süßkind zu sprechen, mußten erst zu einem Volke gebildet und für Religion empfänglich gemacht werden. Das einzige Gegenmittel gegen Unbändigkeit und Widersetzlichkeit und Halsstarrigkeit gegen alle Ordnung und alles Recht war, daß sie an einen gewissen Dienst gewohnt werden mußten. Das Angemessenste für ihre Bedürfnisse in bürgerlicher und religiöser Hinsicht war das unter göttlicher Sanction

gegebene bürgerliche und gottesdienstliche, streng verbindende Gesetz. Der bloße Ausspruch des Gesetzes wäre aber nicht im Stande gewesen, sie im Gehorsam zu erhalten; es mußte die Verheißung einer Belohnung daran geknüpft werden und zwar einer vor Augen liegenden Belohnung, da bei einem so sinnlichen und rohen Volk die Hinweisung auf eine Vergeltung im andern Leben als eine entfernt liegende, nicht sichtbare Belohnung ohne Wirkung hätte bleiben müssen. Der Besitz des Landes Kanaan, das Ziel der höchsten Wünsche der Israeliten, ist das kräftigste Ermunterungsmittel zum Gehorsam gegen das Gesetz. Nur so weit ging die Tendenz der Mosaischen Civil- und Religionsverfassung. Was dann die Aussicht in eine entferntere, über die Grenzen des Irdischen hinausliegende Zukunft betrifft, so sollte es dem Forschungsgeist überlassen bleiben, auf dem Wege der fortschreitenden Entwicklung immer mehr sich davon zu überzeugen, was dunkle Spuren anfänglich nur ahnen ließen."

Aehnlich wie beim Unsterblichkeitsglauben fand auch bei der Vergeltungslehre eine Entwicklung Statt. Je mehr nämlich durch Annäherung des messianischen Heils und durch prophetische Offenbarung das Dunkel erhellt wurde, welches nach alttestamentlicher Anschauung auf Tod und Grab liegen mußte, und je weiter die Heranbildung und Erziehung des Volkes fortschritt, in desto helleres Licht konnte auch die endliche jenseitige Ausgleichung aller Unebenheiten und Mißverhältnisse dieses Lebens gesetzt werden. Und in der That sehen wir auch, wie schon in der Davidisch-Salomonischen Zeit mehrfach auf die innern Folgen des Guten und Bösen hingewiesen wird, während im Gesetze dieses Moment zurücktritt, und mehr die äußern Folgen, als: langes Leben, Wohlergehen, Kindersegen (oder das Gegentheil), hervorgehoben werden. Man vergl. Ps. 18, 8; Ps. 28, 1. u. a. m. Es läßt sich noch ein weiteres Entwicklungsmoment dieser Lehre aufzeigen, welches darin besteht, daß beim ältern Hebraismus die jenseitige Belohnung eher zur Vervollständigung gelangte und als eine höhere Glückseligkeit in der Nähe Gottes bezeichnet wurde, als dies bezüglich des unglücklichen Zustandes der Sünder der Fall war. Es ist nämlich in den ältern Büchern nur die Rede davon, daß der Sünder ewig dem Scheol anheimfalle (Ps. 49, 15; 9, 18; 31, 18; 15, 21), aus welchem den Frommen eine Erlösung bevorstehe. Durch Daniel wird dieser Lehrpunkt auch auf eine höhere Stufe gebracht (12, 2 u. 3), wie er auch der Verkünder des Dogmas von der Auferstehung des Fleisches ist; Malachias (4, 1 ff.) schildert mit hellen Farben das Gericht, und im Buch der Weisheit wird ausdrücklich die Gewissenspein der jenseits erwachten Bösen, ihre tiefe Beschämung und Seelenangst erwähnt (4, 20; 5, 2 u. 3).

So sehr jedoch in den frühern Büchern die diesseitige Vergeltung betont werden mag, so finden sich doch auch deutliche Belegstellen dafür,

daß die Vergeltung im Jenseits dem frühern Hebraismus keineswegs fremd ist und nicht zum ersten Mal in Koheleth durchbricht. Man vergleiche Gen. 5, 22—24; Num. 23, 10; 2 Reg. 2, 1; Ps. 16, 10; 17, 15; 49, 15; 73, 24. Ja gerade die Proverbien sind es, welche vielfach Hinweisungen auf die jenseitige Vergeltung enthalten. Vergleiche 2, 10 u. 18; 3, 18; 4, 13, 22; 5, 5; 8, 35, 36; 10, 2, 7, 11, 16, 17, 25, 28; 11, 4, 7, 8; 12, 21, 28; 13, 14; 15, 24; 18, 30; 19, 23. Hören wir blos drei Stellen: „Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben, und der Weg ihres Pfades ist Nicht-Tod" (12, 28); „der Weg des Lebens geht aufwärts für den Verständigen, um zu entgehen dem Scheol abwärts" (15, 24); „durch seine Bosheit wird der Frevler gestürzt, aber der Gerechte ist bei seinem Tode getrost" (14, 32).

Gewiß kann bei diesen Stellen kein Zweifel obwalten, ob sie sich auf's Jenseits beziehen, wenn es auch bei manchen andern zweifelhaft erscheinen kann, ob, wenn vom Leben die Rede ist, das diesseitige oder jenseitige gemeint sei. Doch ist auch trotz der angeführten Stellen in den Proverbien der Mangel an Offenbarung über das Jenseits tief gefühlt. Oefters, wenn der Gegensatz, wie man meint, strenge fordert, das Loos der Gerechten im Jenseits zu schildern, fällt der Verfasser plötzlich in's Diesseits zurück. Frappante Belegstellen sind Prov. 2, 18. 21; u. 3, 16. Daß dagegen mit der Lehre von der Unsterblichkeit auch die Vergeltungstheorie im Buch der Weisheit und dem 2. Maccabäerbuch in der unzweideutigsten Weise ausgesprochen ist, braucht kaum erwähnt zu werden.

Nach dieser Darstellung fällt der Einwand Knobels, daß in Koheleth die irdische Vergeltung bezweifelt werde, während sie in den Proverbien mit aller Consequenz durchgeführt sei, von selbst weg. Ebenso fällt auch Knobels Folgerung, die ihm eine ganze Schaar nachgeredet, daß „schon dieses Eine schlagend die Identität der Verfasser beider Bücher widerlege". Geht schon Salomon in den Sprüchwörtern über die diesseitige Vergeltung hinaus, so kann in dem Umstand, daß der Verfasser Koheleths die irdische Vergeltung nicht durchgeführt sieht und daher auf's Jenseits sich vertrösten muß, doch kein Zeugniß enthalten sein, daß das Buch nicht von Salomon herrühre. Im Gegentheil steht Koheleth auch mit seiner Vergeltungstheorie ganz und gar auf dem Boden derjenigen religiösen Anschauung, die uns in den Proverbien, Psalmen und Job entgegentreten. So weit freilich konnte sich ein Frommer auf alttestamentlichem Standpunkte nicht emporschwingen, weil er dem neutestamentlichen Heil noch ferne stand, daß er hätte mit Paulus ausrufen können: „erfüllt bin ich mit Trost, übervoll von Freude bei aller Trübsal!" 2 Cor. 7, 4. Bei einem vorexilischen Schriftsteller ist vollends gar nicht zu erwarten, daß er sich mit dem Jenseits trösten konnte; daher kostet es Koheleth auch immer einen Kampf, die Vergeltung in's Jenseits zu verlegen. Man

fühlt es beim tiefen Studiren des Predigers gar leicht, wie schmerzlich es ihm fällt, daß nicht hienieden die Gerechtigkeit Gottes vollständig realisirt und Lohn und Strafe nicht nach Verdienst ertheilt wird, aber wenn er auch das Wie der göttlichen Providenz nicht zu begreifen vermag, so ist doch die seiner Ueberzeugung Hohn sprechende Erfahrung nicht im Stande, ihm den Glauben an die göttliche Weltordnung zu erschüttern, da er die Herstellung des Ebenmaßes im Jenseits durch das Gericht erwartet.

Das von Knobel und Genossen geführte Argument liegt in seiner Blöße und Nichtigkeit vor uns; es beweist so wenig gegen Salomons Autorschaft, daß es sich vielmehr zu unsern Gunsten und gegen seine Urheber wenden läßt, dagegen hat es den Beweis erbracht, wie oberflächlich und unrichtig über die wichtigsten alttestamentlichen Lehrpunkte abgeurtheilt wird. Wie man behauptete, daß der Verfasser des Buches Job seine Dämonologie den persischen Vorstellungen von Ahriman und seinem Reich entlehnt habe, so soll auch die Unsterblichkeitsidee und die Erwartung der künftigen Vergeltung den Israeliten bis zum Exil fremd geblieben und dann von den Persern erborgt worden sein. Und auf die Grundlage solch grober Irrthümer werden Schlüsse bezüglich der Abfassungszeit gebaut; allein ein Gebäude auf also wackeligem Boden muß fallen. Zur Stütze solcher irrthümlichen Ansichten sucht man noch Beweise aus der israelitischen Geschichte herbeizuziehen. So sagt man, daß in der Richterperiode das, was im Mosaischen Gesetz als Folge guter oder schlechter Handlungen statuirt sei, regelmäßig seine Bestätigung gefunden habe, indem jederzeit auf Abfall und Widersetzlichkeit des Volkes Schmach und Elend, dagegen Glück und Segen auf Besserung gefolgt sei. Die Davidisch-Salomonische Zeit sei gleichfalls so beschaffen gewesen, in jenem Glauben eher bestärkt, als wankend zu werden; dagegen sei seit der Trennung der beiden Staaten eine Leidensprobe für die Frommen und Rechtschaffenen eingetreten, in Folge welcher Zweifel über die göttliche Gerechtigkeit in Vertheilung menschlicher Schicksale erwachsen seien.

Diese Folgerungen sind ebenso ungründlich, als unrichtig. Es ist geradezu unmöglich, daß die Vertheilung von Glück und Unglück je nach Verdienst in der angegebenen Weise erfolgt sei, bis sich das Volk in zwei Reiche spaltete.

Wenn das Volk in der Richterperiode dem Druck heidnischer Tyrannen öfters anheim fiel, so oft es sich von Gott abkehrte, so kann man doch nicht annehmen, daß nicht auch Manche unverschuldeter Weise die Züchtigung ihrer Sieger empfunden hätten. Daher müssen von jeher Klagen über ungleiche Vertheilung der Schicksale laut geworden sein, wie auch aus der Davidischen Zeit viele Psalmen darthun. Dessenungeachtet gilt als oberster Grundsatz vieler unserer Gegner, daß vor dem Exil keine

Gedanken angeregt werden konnten, wie sie in Koheleth und auch im Buch Job niedergelegt sind, und daß solche Themate vor dieser Zeit auch nicht, wie es geschah, erledigt und behandelt worden wären, weil die Juden keine Ahnung von allem Jenseitigen gehabt haben sollen. Doch — sapienti sat.

VII. Abschnitt.

Salomons Autorschaft allein gibt den Schlüssel zum Verständniß des Buches.

§ 37.

Richtige Beantwortung der Einleitungsfragen.

Wangemann sagt in der Einleitung seines Buches über den „Prediger Salomonis": „Es ist kaum ein traurigerer Anblick zu finden, als dieses verlegene Hin- und Her-Irren und Vermuthen, und diese Unzahl sich selbst widersprechender Conjecturen von Seiten derer, die den Salomon nicht als Verfasser annehmen mögen."

Diese Klage ist nur zu sehr begründet. Auch ist es ganz richtig, wenn Wangemann den Grund hievon im Aufgeben der Salomonischen Abfassung erblickt. Früher war man über die Einleitungsfragen ziemlich einig, wenn auch einzelne derselben, z. B. die Anlage des Buches, nicht richtig gelöst wurden. Drum behaupten wir, daß mit der Leugnung der Authentie des Buches auch der Schlüssel zum Verständniß desselben weggeworfen wurde. Das leuchtet doch jedem unbefangenen Leser sofort ein, daß Koheleth nicht „eine Probe des verkümmerten Geistes der Juden nach dem Exil, eine Stimme banger Klage und ein Schrei der Verzweiflung" sein kann, — so Bernstein, Bruch, Umbreit — und zugleich Freude am Leben lehren und durch Hervorhebung des wahren und bleibenden Gutes seine Zeitgenossen zu einer gesunden, frischen und freudigen Lebensanschauung hinführen soll, wie Hävernick[1]) und Viele nach ihm behaupten; und mit einem juste milieu, womit andere sich zwischen beiden Extremen durchzuschlagen suchen, ist vollends bei einem kanonischen Buch gar Nichts anzufangen. Doch hierüber später.

Wir haben an Koheleth einen Philosophen und in seinem Buch eine alttestamentliche Philosophie, wenn man so sagen darf. Die schmerzvollen Fragen der antiken Welt, die wir bei den griechischen Tragikern, bei Socrates, Plato, Cicero u. a. m. erörtert, aber nicht gelöst finden: was ist das höchste Wesen? woher die Welt? woher das Uebel? wohin gehe ich? ist die Seele unsterblich? — diese Fragen sollen uns die religiöse Armuth und Ohnmacht des menschlichen Geistes auch auf dem Höhepunkt seiner rein natürlichen Entwicklung kund thun. Eine ähnliche Be-

[1]) Hävernick, Einl. III, p. 458.

wandtniß hat es mit dem Buch Koheleth. Das Offenbarungsvolk der Juden war in dieser Beziehung freilich viel besser daran. Ein alttestamentlicher Weiser, der auf dem Boden des Glaubens seines Volkes stand, wie Koheleth, wußte auf die meisten Fragen richtig zu antworten. Er kannte den wahren Gott, wußte, daß die ganze Schöpfung von Gott ist, kannte den Ursprung des Uebels[1]). Sonach konnte er bei seinen philosophischen Untersuchungen meistens von richtigen Prämissen ausgehen und auf das „Woher" richtig antworten. Allein es gibt noch eine ebenso wichtige Frage nach dem „Wohin"[2]). Bin ich nur, was auch das Thier ist, um nach kurzem Dasein zurückzusinken und unterzugehen in der ewigen Nacht? Gibts nach diesem Leben kein Erwachen? ist dieses ein wirrer Wechsel von Lust und Weh, in dessen engem Kreis sich alles Schaffen und Streben des Menschen bewegt und abschließt; oder ist ihm eine ewige Aufgabe vorgesetzt? Oder ist dieses irdische Leben nur eine Durchgangsstufe, eine Läuterungs- und Prüfungszeit, bis endlich der Unterschied zwischen Gut und Bös, wie er im Gewissen sich verkündet, volle objective Realität wird, in eine letzte Scheidung zwischen dem Reiche des Guten und Bösen ausläuft und so sich vollendet? Sehr wahr ist, was Hettinger weiter bemerkt: „ist diese Frage gelöst, richtig und hinreichend gelöst, dann begleitet sie den Menschen wie ein freundlicher Führer durchs Leben, und selbst aus der Tiefe und dem Dunkel des Grabes quellen Ströme der Hoffnung." Aber konnte ein alttestamentlicher Weiser dieser Hoffnung sich getrösten? Gott hat dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gelegt, sagt Koheleth, denn es lebte auch in ihm, wie im Verfasser der Pseudo-Clementinen, Etwas, was ihn nicht ruhen ließ, nämlich das Verlangen und der Glaube der Unsterblichkeit. Denken wir uns aber die durch die Propheten erfolgte Entwicklung der Messiashoffnung hinweg, ist die auf derselben Offenbarungsstufe gewährte Perspective über das Grab hinaus in's Jenseits noch nicht eröffnet, hat man durch positive göttliche Verheißung noch keine sichere Gewähr für absolute Scheidung zwischen dem Reich des Guten und des Bösen — wie dies in der vorjesaianischen Zeit der Fall war — dann müssen wir eine tröstliche Aussicht ins Jenseits in Abrede stellen. In der Zeit Salomons können eschatologische Zweifelsfragen auf der damaligen Offenbarungsstufe nicht auffallen. Unmöglich konnte die Messiasidee in den allgemeinen Umrissen, wie sie damals sich vorfand, oder die düstere Scheolstheorie und die mangelhafte Auffassung der Vergeltungslehre die großen metaphysischen Fragen lösen, die den Weisen des A. T. sich aufdrängen mußten. So lange das Volk als solches noch gleichsam im Kindesalter stand, genügte ihm der rückhaltslose Glaube an einen lebendigen und gerechten Gott und eine vertrauensvolle Hin-

[1]) Koh. 7, 30. — [2]) Man vergl. Hettinger, Apologie II, 1. p. 7.

gabe an ihn; aber beim Eintreten der unausbleiblichen Reflexion mußten solche Fragen und so erörtert werden, wie unser Buch sie erörtert. Der Grund für Aufwerfen solcher Fragen und die Art und Weise ihrer Lösung oder Nichtlösung kann nur in dem Ungenügenden des Offenbarungsgehaltes erkannt werden, und der Zeitpunkt muß zwischen die Einbürgerung des Gesetzes und ein weiteres Entwicklungsmoment der Offenbarung, das Prophetenthum, angesetzt werden. Verfasser kann aber nur ein solcher Weiser sein, der den ganzen Gesetzes- und Glaubensinhalt mit seinem Geist erfaßt und ausgemessen, und dessen Maßstab und Antworten an die großen metaphysischen Fragen anlegte. Welche Zeit kann und muß dies sein? welcher Weiser, wenn nicht Salomon, dem noch Gewissensunruhe neue Geistesqualen bereitete?

Nach dem Exil ist die Entstehung unseres Buches undenkbar und unerklärlich. Man kann doch nicht annehmen, daß in der Entwicklung der Offenbarung ein Rückschritt eingetreten ist. Ein Rückschritt wäre aber sicher eingetreten, wenn ein kanonisches, also ein Offenbarungsbuch nach dem Exil die weit entwickelte Messiashoffnung nicht kennt oder doch nicht verwerthet. Bevor Propheten auftraten, waren Klagen über Unzulänglichkeit der Offenbarung am Platz und begründet. Aber „der Gesalbte des Herrn" (Ps. 2, 2; Dan. 9, 26; 1 Sam. 2, 19); „der erwartete Trost Israels" (Jes. 35, 4; 40, 1; 51, 12); „die gehoffte Erlösung Israels" (Jes. 35, 4; cap. 53; Jer. 23, 6; Hos. 1, 7); „derjenige, der da kommen soll" (Gen. 49, 10; Hag. 2, 8; Jes. 42, 4; 45, 8; 51, 5; 64, 1; Zach. 9, 9), „die Hoffnung und Verheißung Israels", — alle diese und noch viele andere Momente zusammen konnten doch nicht das Offenbarungsvolk an seinem Glauben irre werden lassen. War auch noch nicht die volle Offenbarung erschlossen, so konnte man sich doch mit der Samariterin trösten: „ich weiß, daß der Messias kommen wird; wenn dieser kommt, so wird er uns über Alles belehren"; oder wenn eine heilige Literatur entstehen sollte, so mußte sie bereichert sein mit neuen Offenbarungen über Aufhebung und Zerstörung des Todes, über das Jenseits und die dortige Realisirung der Gerechtigkeit Gottes. So konnte wohl eine deuterokanonische Literatur, aber nie und nimmer ein Koheleth entstehen; denn so viel steht fest, daß Koheleth in Bezug auf eschatologische Fragen den Propheten weit zurücksteht und besonders auch durch die spätere Weisheitsliteratur überholt ist. Wendet man ein, daß ich zuviel und nach dem Grundsatz: qui nimium probat, nihil probat, Nichts beweise mit der Behauptung, daß nach der Periode der Propheten keine Zweifel mehr am wahren Glauben auftauchen oder niedergeschrieben werden durften, so erwiedere ich einfach, daß sicher ein solches Buch nicht in den Kanon oder die Sammlung von Offenbarungsbüchern aufgenommen worden wäre, die bereits eine richtige Antwort auf die Fragen enthalten, die für Koheleth noch ein Räthsel sind. Doch

genug; will man Salomon oder die Salomonische Zeit nicht beibehalten, so ist nicht abzusehen oder zu erklären, wie ein Buch wie Koheleth entstehen, und noch weniger, wie es in den Kanon aufgenommen werden konnte.

Mit der richtigen Auffassung des Entstehungsgrundes hängen andere Einleitungsfragen zusammen, die hier nur vorübergehend erwähnt werden sollen, weil in den drei letzten Theilen hierüber genau gesprochen wird. Aus dem Salomonischen Zeitalter erklären sich alle Aussprüche Kohelets, die man vielfach einem Epikuräer in den Mund legen wollte. Hält man an der Salomonischen Abfassung fest, so begreift und versteht man die Anlage des Buches und braucht dessen Einheit nicht aufzulösen. Aus dem Munde Salomons erklären sich alle Aussprüche, die ein Verlangen nach Offenbarung und eine Unzufriedenheit über Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntniß ausdrücken. Dahin gehört sogar ein großer Theil des Buches; man vergleiche nur Stellen, wie 3, 11, 22; 6, 11; 7, 24, 25, 29; 8, 7, 17; 9, 2 u. a. m., so wird man sich sofort überzeugen, daß die unbefriedigenden und niederschlagenden Ergebnisse der Weisheit einen wesentlichen Theil des Inhaltes unserer Schrift bilden. Wie man sich aber zur Zeit politischer Unfreiheit und despotischer Knechtung viel mit Betrieb und Erlernung der Weisheit abmühen und mit Klagen über den Mißerfolg für die Unglückszeit eine Trostschrift schreiben konnte, ist uns unerklärlich. Beim Festhalten der Salomonischen Abfassung endlich erklärt sich allein die wahre Bedeutung des Buches, wie sie im letzten Theil geschildert wird. Soll aber Koheleth ein Nachläufer der Propheten und ein Vorläufer von Johannes Baptista sein, dann ist er bedeutungslos und seine Stellung im Kanon unerklärlich. Es würde ein Rückschritt vom prophetischen Offenbarungsgehalt und ein Sprung vom A. T. zu dem N. T. stattfinden.

§ 38.

Erklärung der Widersprüche und anstößigen Lehren.

Mit der richtigen Festsetzung der Entstehungszeit lösen sich nicht nur die Einleitungsfragen, sondern auch der Inhalt kann nur dann richtig erfaßt werden, wenn das Buch an den Platz gestellt wird, den ihm die Entwicklung der Offenbarungsgeschichte anweist. Vor Allem müssen im vorliegenden Falle die angeblichen Widersprüche und anstößigen Lehren in's Auge gefaßt werden. Jeder Leser wird auf den ersten Blick nicht wenig staunen, wenn er in dem kanonischen Buch Koheleth Lehren findet, die kaum von Skepticismus, Fatalismus und Epicuräismus frei zu sprechen sind. So viel sollte man wenigstens von einem Offenbarungsbuch erwarten dürfen, daß sich in demselben keine Widersprüche und anstößigen Lehren vorfinden, und eine Erklärung, bei welcher

ein solcher Vorwurf nicht zutrifft, verdient vor einer andern jedenfalls den Vorzug.

Wie nun im N. T. zur Erklärung synoptischer Differenzpunkte oder angeblicher Widersprüche Alles darauf ankommt, daß man genau das Wann des Entstandenseins eruirt, den Leserkreis und den Zweck des Schriftstellers ins Auge faßt, so glauben wir auch in der Abfassung durch Salomon oder wenigstens in der Entstehung zu seiner Zeit den allein richtigen Standpunkt zu haben, von wo aus sich alle gedachten Schwierigkeiten lösen lassen. Namentlich müssen die fortschreitenden Entwicklungsmomente der Offenbarungsgeschichte gewürdigt werden, wie Eschatologie und Vergeltungslehre, die hinwiederum bedingt sind durch Erweiterung und Vertiefung der messianischen Hoffnung. Es ist also weniger zeitgenössische oder profane Geschichte des jüdischen Volkes, sondern dessen Offenbarungsgeschichte, welche hier allein den richtigen Aufschluß gibt. Es genügt nicht, durch verschiedene Beweismittel allenfalls darzuthun, daß ein kanonisches Buch keine Widersprüche oder irrige Lehren enthalte — das ist erst die negative Seite der Erklärung —; es muß auch positiv gezeigt werden, wie überhaupt ein alttestamentliches Buch solche Gedanken und Lehren vortragen konnte.

Nimmt man Salomon als Verfasser an, dann kann man es nicht widersprechend finden, wie er in einem Zug die Weisheit lobt und ihre segensvollen Früchte schildert (Koh. 2, 3, 12—14; 7, 10—12; 8, 1—6; 10, 2, 10, 13—16.), und bald erklärt, daß sie nicht zum Ziel ihrer Bestrebungen gelange, ja oft noch unglücklicher mache, als Thorheit (Koh. 1, 18; 8, 14; 9, 11, 18; 10, 1). Die Vertiefung in den Inhalt des Gesetzes hatte in jener Zeit herrliche Früchte erzeugt, die uns in manchen Weisheitspsalmen und Proverbien vorliegen. Dieses Studium hat aber auch die Unzulänglichkeit des alttestamentlichen Glaubensstandpunktes, das Ungenügende des damaligen Bereichs von Glaubenswahrheiten herausgestellt, wie das Ringen und Kämpfen im Buch Job beweist, dessen Endresultat durchaus nicht befriedigend lautet. Hätte der Dichter des Buches Job nach Daniel gelebt, dann wäre sein literarisches Product von dem jetzigen ebenso verschieden, wie Sirach und das Buch der Weisheit von der frühern Scheolstheorie differiren. Drum konnte Salomon sich ganz gut in dem oben bezeichneten doppelten Sinne über die Ergebnisse des Buchs der Weisheit äußern; er konnte auch seine eigene Weisheit rühmen und doch behaupten, daß er die Weisheit nicht gefunden habe.

Im Salomonischen Zeitalter konnte man noch eine Gleichheit des endlichen Geschickes der Frommen und Gottlosen beklagen (1, 11; 2, 14; 3, 19, 20; 6, 6; 9, 2, 3, 5), weil die Unterwelt alle gleichmäßig aufnahm und das Scheolsloos für alle als ein ziemlich gleiches geschildert wurde, während die spätern Offenbarungen der Propheten andere Lichtblicke ins Reich der Vollendung gewähren. Doch stand dem offen-

barungsgläubigen Weisen auch wieder der Glaube an einen gerechten Gott und eine gerechte Vergeltung fest. Wird die Gerechtigkeit hienieden nicht realisirt, so muß sie im Jenseits eintreten, allein in die Grabesnacht hinein und hinter den Schleier des Todes leuchtet noch kein Lichtstrahl der Offenbarung. Bevor neue prophetische Lehren über den Besieger des Todes vernommen wurden, dämmerte es kaum bei den Juden in Bezug auf alles Jenseitige, während zur Zeit des Exils und nachher immer heller das Morgenroth baldiger Erlösung leuchtete. Der Widerspruch ist also nur ein scheinbarer und vom Standpunkt Salomons leicht zu lösen; dagegen würde die Annahme einer spätern Entstehung die ganze Entwicklung der Offenbarung zerstören und den Faden zerreißen, der uns durch das A. T. zu Christus führt.

Von unserm Standpunkt kann es gar nicht befremden, wenn Koheleth die Ungeborenen und Gestorbenen glücklicher preist, als die Lebenden. Der Geist der Buße und das Schuldbewußtsein war noch nicht geweckt, um sich mit und in den Unebenheiten des Lebens zurecht zu finden, wie dies durch die mahnende Stimme der Propheten und die Läuterungsperiode des Exils geschah. Welch harten Kampf man kämpfen mußte, veranschaulicht das Buch Job; später war in dieser Beziehung eine totale Um- und Durchbildung vor sich gegangen. Ebenso läßt sich erklären, wie derselbe Verfasser das Leben wieder süß nennen und dem Tod bei weitem vorziehen konnte (4, 2. 3; 9, 4—6; 11, 7), weil er den Mangel an Offenbarung über das Jenseits bitter fühlte. Ferner läßt sich damals bei dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele ein Zweifel an der Vereinigung derselben mit Gott annehmen, dagegen mußte ein solcher mit der prophetischen Verkündigung eines solchen Sieges über den Tod schwinden, wodurch selbst der Leib wieder zum Leben erweckt wird.

Was endlich die oft wiederholten Stellen angeht, in welchen angeblich in eudaimonistischer Weise der Lebensgenuß empfohlen wird, so lassen sich auch diese aus der Seelenstimmung und Gemüthsverfassung leicht erklären. Nur dann konnten sie auffallen, wenn Salomon nicht Verfasser wäre; sie sind aber nicht absolut zu nehmen und sind kein Endresultat der Untersuchung, sondern gerade an der Modificirung solcher epicuräisch klingender Sätze läßt sich, wie im II. Theil gezeigt wird, die eigenthümliche Anlage des Buches und der fortschreitende Gedankengang nachweisen.

Vindicirt man also das Buch dem Salomon oder seiner Zeit, dann können Behauptungen, daß Koheleth Epicuräismus, Fatalismus und Skepticismus vortrage, nicht mehr befremden. Man braucht keinen Epicuräer zu citiren, um ihm solche Worte in den Mund zu legen und dadurch die Einheit des Buches aufzulösen; es ist nicht nöthig, den Offenbarungsinhalt im Exil verkümmern oder mit exotischen Bestandtheilen bereichern zu lassen, womit die ganze Entwicklung der Offenbarungsgeschichte zer-

riſſen wird, noch bedarf es eines Aufwandes von Gelehrſamkeit, um eine ironiſche Redeweiſe der heiligen Schrift zu begründen. Die Salomoniſche Abfaſſung gibt den Schlüſſel zur richtigen Löſung aller dieſer Fragen, ohne welche ein Verſtändniß des Buches nicht möglich iſt. Dürfte dies nicht ein Probierſtein ſein für Beurtheilung der Richtigkeit unſeres Standpunktes? Zu dieſer poſitiven Probe, die wir in dieſem letzten Abſchnitt angeſtellt, kommt noch eine negative am Ende des ganzen erſten Theils.

Hiemit möchten wir die I. Abtheilung der vorangeſtellten Theſis bewieſen haben; gehen wir zur II. Abtheilung, zur Betrachtung des ſprachlichen Charakters über.

II. Abtheilung.

Der ſprachliche Darſtellungscharakter kann obige Beweiſe nicht umſtoßen.

§ 39.

Einleitung. Bedeutung der auf die Sprache gebauten Gründe.

Das im Vorausgegangenen ponirend und negirend gewonnene Reſultat wird durch die Sprache unſeres Buches, die auf den erſten Blick befremdend erſcheinen mag, keineswegs umgeſtoßen. Die Sprache Koheleths bietet unſern Gegnern eine Handhabe und ihre Argumentationen in dieſer Beziehung ſind doch nicht ſo ganz grund- und bodenlos, wie die aus frühern Abſchnitten bekannten.

Erinnern wir uns jedoch, daß es vor Allem auf die äußern Gründe ankommt, und daß auch alle andern innern Gründe entſchieden für, oder doch ſicher nicht gegen Salomoniſche Abfaſſung ſprechen.

Zu den innern Zeugniſſen iſt nun auch der ſprachliche Darſtellungscharakter zu rechnen, nimmt aber unter ihnen durchaus nicht die erſte, ſondern vielmehr eine untergeordnete Stelle ein. Denn offenbar legt der Umſtand, daß z. B. der Inhalt eines Buches mit dem angegebenen Verfaſſer oder Zeitalter ſich nicht verträgt, ein größeres Gewicht in die Wagſchale, als wenn die Sprache nicht ſtreng ſo gehalten iſt, wie man es von dem fraglichen Verfaſſer erwarten könnte.

Dies gilt ganz im Allgemeinen ohne ſpecielle Berückſichtigung der altteſtamentlichen Bibelkritik, und die aufgezeichneten Wege müſſen eingeſchlagen werden, mag es ſich um die Frage nach der Entſtehungszeit eines griechiſchen oder römiſchen Claſſikers oder eines bibliſchen Buches handeln.

Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß das ſprachliche Moment bei altteſtamentlichen kritiſchen Unterſuchungen

lange nicht von der Bedeutung sein kann, die ihm bei neutestamentlichen oder andern Fragen mit Recht gebührt. Alle neutestamentlichen Schriften sind in einer verhältnißmäßig kurzen Zeit nach einander gefolgt, so daß die erste von der letzten kaum ein halbes Jahrhundert der Entstehung nach ferne liegt. Dann kennen wir ganz genau und speciell die Sprache, in der sie abgefaßt wurden, weßhalb auch bei bezüglichen Untersuchungsfragen die Würdigung des sprachlichen Charakters sehr wohl am Platze sein kann. Allein bei alttestamentlichen Schriften walten ganz andere Verhältnisse ob.

Die hebräische Sprache ist uns nicht in ihrem ganzen Umfang bekannt. Um mit Sicherheit bestimmen zu können, ob ein Wort, eine Redensart oder Form aramäisch oder hebräisch, nachmosaisch, vor- oder nachexilisch sei, müßten wir den ganzen hebräischen Sprachschatz und Sprachgebrauch kennen, was durchaus nicht der Fall ist. Daher ist eine genaue Kenntniß des hebräischen Idioms, wie wir sie von andern Sprachen des klassischen Alterthums erreichen können, nicht nur höchst schwierig, sondern geradezu unerreichbar. Während wir uns nämlich bei Erlernung anderer Sprachen auf die Auctorität von Zeugen stützen können, welche die Sprache noch als Muttersprache geredet, oder von solchen Kennern doch gut erlernt haben — solche Zeugen sind Uebersetzer, Lexikographen und Scholiasten —, sehen wir uns vergeblich nach solchen Zeugen aus der Lebenszeit der hebräischen Sprache um und finden erst Uebersetzungen alttestamentlicher Bücher, nachdem die Sprache bereits 200 Jahre im Volksmund ausgestorben war. Während ferner, wie gesagt, 27 neutestamentliche Schriften in einem Zeitraum von 50 Jahren entstanden sind, besitzen wir nicht viel mehr alttestamentliche Schriften, deren letzte mehr als 1000 Jahre später, als die erste entstanden ist. Ein anderes Moment, welches das Gewicht der Sprachbeweise bei Handhabung alttestamentlicher Kritik nicht wenig verringert, ist der Umstand, daß die vorhandene hebräische Literatur großentheils im Dienst der theokratischen Religion stand und daher auf einen ganz bestimmt gegebenen Kreis von Ideeen und Ausdrucksweisen beschränkt bleiben mußte. Daher kommt es auch, daß manche alttestamentliche Bücher im Großen und Ganzen doch von derselben Färbung und im sprachlichen Charakter nur wenig verschieden sind. Auf denselben Grund läßt sich auch eine andere Erscheinung zurückführen, nämlich die, daß es oft schwierig ist, einen bezeichnenden Ausdruck für einen Begriff zu finden, der nicht aus den religiösen Anschauungen des Volkes entnommen ist, oder doch mit diesen in einer nähern oder entferntern Beziehung steht, während für Begriffe aus dem theokratischen Leben oft eine große Auswahl geboten ist. Ganz richtig bemerkt demnach Saalschütz: „Der biblische Kanon hatte nur einen bestimmten religiös-ethischen Zweck, nicht den allgemeinen, die Literatur der Hebräer darzustellen oder zu bewahren. Was jenem Zweck

nicht entsprach, wurde nicht aufgenommen ... die auf uns gekommenen Werke also, indem sie nur eine Seite der hebräischen Literatur vertraten, welche allein der Sammler der biblischen Schriften, ihrer Bestimmung gemäß, berücksichtigte, befähigen uns zu keinem Urtheil über den vollständigen Umfang literarischer Thätigkeit" und somit auch nicht über den hebräischen Wortschatz [1]). Ein Beispiel kann uns das Gesagte noch klarer machen. Carpzov hat gezeigt, daß die hebräische Sprache 18 Wörter für den Begriff „zerbrechen", 8 für „Finsterniß", 10 für „suchen", 9 für „sterben", 14 für „Gottvertrauen", 9 für „Verzeihung" und 25 für „Beobachtung des Gesetzes" enthält, während, wie gesagt, für andere Begriffe oft nicht ein einziger Ausdruck zu Gebote steht [2]). Wie aber, wenn sich im alttestamentlichen Kanon auch eine Schrift finden sollte, deren Tendenz und Haltung zunächst nicht eine historisch-theokratische, oder religiös-lyrische, sondern die von einem philosophisch-rhetorischen Geist durchdrungen und getragen wäre, so daß man vergebens darnach suchte, ein Analogon zur Vergleichung herbeizuziehen? Ohne Zweifel könnten in diesem Fall Beweise aus der Sprache nur in beschränktem Maße angewendet und ihnen auch nur eine untergeordnete Bedeutung zugemessen werden. Daß wir aber an Koheleth eben ein solches Buch haben, werden wir unten zeigen, und statt vieler Zeugen wollen wir nur v. d. Palm hören, der sich hierüber also äußert: „Hujus vero libri maxima pars observationes complectitur philosophico dicendi genere propositas; traduntur argumenta, nectuntur ratiocinationes, derivantur sequelae ita quidem, ut quis sit .. nexus nonnullis in locis haud ita facile perspici possit" (p. 1 und 2). Wir wollen der Kürze wegen die bisherige Betrachtung, die sich noch um ein Bedeutendes weiter ausdehnen und noch mit mehrfachen Gründen unterstützen ließe, nicht weiter fortspinnen, sondern zusehen, was sich aus dem Bisherigen als gewonnenes Resultat für unsere Frage ergibt.

1) Bei kritischen Untersuchungen können die innern Gründe den äußern nur unter- und nachgestellt und bei den erstern der Sprache wieder nur eine untergeordnete Stelle eingeräumt werden.

2) Bei alttestamentlichen Fragen können sprachliche Beweise wegen Dürftigkeit und Beschaffenheit der hebräischen Literatur noch weniger Gewicht haben, als bei neutestamentlichen und endlich

3) kann die Anwendung derselben auf das Buch Koheleth nur in einem noch beschränkteren Grade Statt finden.

Letzteres wird noch mit größerer Klarheit hervortreten, wenn wir ein Mal den Geist des Buches näher beleuchtet haben werden. Umbreit hat nicht Unrecht, wenn er sagt: „Eheu, si ad hunc librum grammaticus accedat!"

---

[1]) Archäol. der Hebr. p. 2 u. 3. — [2]) Cf. *Carpzov*, Crit. sacr. V.T. p. 201.

Steht dies fest, so folgt daraus von selbst, was von einer wissenschaftlichen Argumentation zu halten ist, die auf ein so wankendes und schwaches Gebäude sprachlicher Beweise gegründet ist. Wenn wir uns daher im Folgenden einläßlich mit Gründen und Beweisen befassen, die aus dem sprachlichen Charakter des Buches entnommen sind, so geschieht dies nicht deßhalb, weil wir glaubten, daß durch Vorbringen von sprachlichen Gründen die frühere Ansicht über die Urheberschaft des Buches wankend gemacht oder gar zum Falle gebracht werden könnte — wir sind vielmehr der festen Ueberzeugung, daß durch derlei Beweise gar Nichts bewiesen wird —, sondern es geschieht aus dem einfachen Grunde, weil bei kritischen Untersuchungen die gegnerischen Einwendungen doch nicht ignorirt werden dürfen. In unserm Fall konnte Letzteres um so weniger geschehen, als man die sprachlichen Bedenken zum Ausgangspunkt aller Polemik gegen die frühere Ansicht über den Verfasser gemacht und dann immer mehr übertrieben und bis zu der Höhe hinaufgeschraubt hat, daß nach Bertholdt [1]) der Verfasser in einer Zeit lebte, in welcher die hebräische Sprache im Volksmund bereits ausgestorben war und nur noch als kirchliche und Bücherſprache gebraucht wurde. Auch wird es uns deßhalb gestattet sein, länger bei den Sprachbeweisen zu verweilen, weil nach einer einläßlichen Untersuchung sich die Sache so gestalten wird, daß die Sprache in Koheleth eher für, als gegen Salomon spricht. Wir bemerken nur noch, daß unsere Gegner so fest von der Unhaltbarkeit der Salomonischen Abfassung des Predigers aus sprachlichen Gründen überzeugt sein wollen, daß sogar das Vorhandensein makkabäischer Psalmen an der Sprache Kohelets, wie an einem Probestein nachgewiesen wird.

Kehren wir nach dieser Digression, die wir jedoch zur Würdigung nachstehender Einwürfe für unerläßlich hielten, zum Gegenstand unserer Untersuchung zurück.

I. Abschnitt.

Die Vergleichung Kohelets mit andern Salomonischen Schriften in sprachlicher Hinsicht ist keineswegs gegen die Salomonische Abfassung beweisend.

§ 40.

Standpunkt der Gegner.

Es ist die Frage: Ob das Dilemma mit Knobel und Andern gestellt werden könne: „Wenn Salomon Verfasser der Proverbien ist, so kann er unmöglich das Buch Koheleth verfaßt haben.“ Vergleiche auch Bernstein: „Nobis quidem persuasum est, nihil esse quaerendum, nisi uter a Salomone scriptus sit, Koheleth an proverbiorum liber.

[1]) Einleitung V, p. 2274.

Sed quum magnam eorum partem a rege confectam esse constet, Ecclesiastae dicta ut ab alio exorta sint, manifesto sequitur.“ (Quaest. Kohel. p. 47.) Aehnlich drückt sich Rosenmüller l. c. p. 19 aus. Ja Wetzer sagt geradezu, es sei nicht darauf Gewicht zu legen, wie man gewöhnlich angibt, daß das Buch chaldäische Worte und Wortformen enthalte, denn in dieser Beziehung sei in dem Buch Nichts enthalten, was nicht entweder selbst, oder in einer Analogie in den alten hebräischen Büchern auch vorkäme, sondern darauf, daß zwischen den Proverbien und Koheleth jener Unterschied bestehe, wie er zwischen zwei verschiedenen Schriftstellern besteht. Wir wollen daher, wie oben angedeutet wurde, im Nachstehenden noch nicht alle linguistischen Bedenken des Buches uns zur Lösung vorsetzen, sondern nach dem Vorgang und der Anleitung unserer Gegner, die diesem Punkt auch eine besondere Besprechung widmeten, nur einfach bei Beantwortung der Frage stehen bleiben, ob bei den sich herausstellenden nicht unerheblichen Differenzen in Sprache und Darstellung zwischen anerkannten Salomonischen Schriften und dem Buch Koheleth schon aus diesem Grund die Abfassung des letztern durch Salomon aufzugeben sei.

§ 41.

Beweisgründe, daß ein Schriftsteller verschiedenartig schreiben kann.

Unsere Gegner gehen von der wohl im Allgemeinen giltigen Voraussetzung aus, daß ein Schriftsteller bezüglich seiner Sprache und Darstellung sich gleich bleibe, und wenn sich erhebliche Abweichungen von seiner angenommenen Schreibart finden, so seien diese Zeugen dafür, daß Interpolationen vorhanden seien, oder daß die ganze Schrift als unächt erklärt werden müsse. Allein in dieser allgemeinen Fassung ist die genannte Voraussetzung unzulässig und bedarf mehrfacher Beschränkungen und Modificationen. Die Gründe für diese Beschränkung können theils in dem Verfasser, theils in der niederzuschreibenden Schrift selbst liegen. Mag nun die Sache stehen, wie sie wolle, immerhin liegt es doch in der Gewalt des Schreibenden und in seiner Freiheit, seinen Gedanken die Form, Färbung und Fassung zu geben, die ihm beliebt. Eine große Differenz der Schreibart kann ein vorgerücktes Alter, bereicherte Kenntnisse und Erfahrungen, absonderlich aber eine im Augenblick des Schreibens außergewöhnlich aufgeregte, in Freude oder Trauer, Reue oder Ueberdruß sich kundgebende Gemüthsverfassung herbeiführen. Nicht weniger kann der Gegenstand der Darstellung oder dessen Zweck verändernd auf den Darstellungscharakter wirken. Der Verfasser kann ruhig und still überlegen, affectvoll ermahnen, poetischen Ergüssen sich hingeben, seine innersten Empfindungen und Gefühle erschließen, kann alles Fremdartige geflissentlich vermeiden oder solches in beschränktem Maß herbei-

zuziehen genöthigt sein. Ein in Prosa abgefaßtes Schriftstück wird immer einen andern sprachlichen Darstellungscharakter tragen, als ein poetisches, wenn gleich beide einen Verfasser haben, und von beiden verschieden wird ein Werk gefärbt sein, dessen Gegenstand dem philosophischen Gebiet entnommen ist. Obige Schlußfolgerung von Knobel wäre daher nur dann richtig, wenn wir ein anderes Schriftstück hätten, dessen Gegenstand und Zweck genau dieselben wären, wie die in Koheleth behandelten, und das als ein Product desselben psychologischen Processes angesehen werden könnte, aus welchem das gedachte Buch hervorgegangen ist. Weil wir aber kein literarisches Denkmal, nicht nur kein Salomonisches, sondern überhaupt kein alttestamentliches haben, welches Koheleth an die Seite gestellt werden könnte, so können wir uns nicht verstehen zu dem Knobelschen, auf untrügliche Wahrheit Anspruch machenden Schlusse. Gewiß würde uns das Maß dieser fremden Bestandtheile bei Koheleth nicht so ungewöhnlich reich und auffallend erscheinen, wenn uns mehr Gedichte von demselben Charakter erhalten wären; allein Koheleth steht in seiner Art einzig da. Haben wir ja doch im Neuen Testament ein eclatantes Beispiel dafür, daß von einem und demselben Verfasser der sprachlichen Darstellung nach ganz verschiedene Schriftwerke herrühren können; wir meinen nämlich die Johanneische Apocalypse, Evangelium und Briefe. Sicher ist der Sprachunterschied zwischen Proverbien und Koheleth nicht größer — ja er ist lange nicht so groß —, als der, welcher zwischen der Apocalypse und den andern Johanneischen Schriften zu Tage tritt, und doch steht fest, wie auch von allen wenigstens conservativen Kritikern zugestanden wird, daß Johannes Verfasser aller Schriften sei, die ihm zugeschrieben werden. Ebenso ist der sprachliche und stilistische Charakter des Mosaischen 90. Psalms ein verschiedener von dem, welchen der Pentateuch trägt, und doch hat Moses beide verfaßt. Wir brauchen aber nicht in's Neue Testament hinüber zu greifen, noch andere alttestamentliche Schriften herbeizuziehen, sondern sehen uns in die glückliche Lage versetzt, unsern Satz bis zur Evidenz an den Salomonischen Schriften selbst zu beweisen.

§ 42.

Nachweis am hohen Lied.

Setzen wir uns zu diesem Behuf über die Behauptungen der negativen Kritik hinweg, welche eben das, was sie bei Koheleth gethan, auch bei andern Büchern, namentlich bei dem hohen Liede versucht und dieses der Sprache wegen gleichfalls in eine spätere Zeit verlegt hat — so Eichhorn, Bertholdt, Rosenmüller, Hartmann u. a. — setzen wir uns also hierüber füglich hinweg, und behaupten wir gemäß der ganzen jüdischen und christlichen Tradition, sowie nach der Ansicht aller neueren

conservativen Gelehrten, daß Salomon Verfasser des hohen Liedes sei, so werden wir an dieses Factum uns anlehnend bald klar darüber werden, daß Salomon auch Verfasser Koheleths sein kann. Unsere Schlußfolgerung ist im Wesentlichen die, welche sich bei Hahn[1]) findet. Er sagt dort: „Es ist der Kritik indessen gelungen, die scheinbar auf ein späteres Zeitalter hinweisenden Merkmale in der Sprache des hohen Liedes zu Gunsten seiner Salomonischen Abfassung genügend zu erklären. Soll nun das Predigerbuch um derselben Spracheigenthümlichkeiten willen nicht von Salomon herrühren können, ungeachtet deren man die Salomonische Abfassung des hohen Liedes unbedenklich behauptet? .... Es folgt daraus, daß die hebräische Sprache schon in den ältern Zeiten nicht blos die Wörter und Formen besessen hat, welche wir in den aus dieser Zeit herrührenden Schriftwerken für gewöhnlich gebraucht finden, sondern auch noch sehr viele andere, welche erst viel später in allgemeinen Gebrauch gekommen sind. Es verhält sich nicht so, daß der hebräische Sprachvorrath im Lauf der Zeiten sich wesentlich verändert hätte, sondern von dem von jeher vorhandenen umfassenden Sprachschatz sind anstatt der in der ältern Zeit in der Schriftsprache vorzugsweise gebrauchten oder neben ihnen mit der Zeit andere Wörter und Formen in den gewöhnlichen Gebrauch gekommen."

Wir wollen etwas genauer auf den Sprachcharakter der beiden anerkannt Salomonischen Schriften eingehen, und dann werden wir sehen, 1) daß zwischen beiden eine große Unähnlichkeit und ein nicht unerheblicher Unterschied in der Sprache hervortritt, 2) daß sich hinwiederum manche auffallende Aehnlichkeiten und Analogieen in verschiedenen Beziehungen vorfinden, und 3) daß in jedem Buch Ausdrücke, Bilder, Bezeichnungen und Worte sich finden, die ihm ausschließlich eigenthümlich sind. Zum Zeugen hiefür führen wir einen gelehrten Linguistiker, der zugleich mit anerkennenswerther Redlichkeit die Kritik handhabt, nämlich Hävernik, an, dessen Resultate wir hier der Hauptsache nach erwähnen wollen. In seiner Einleitung I p. 205 zählt er nicht weniger denn 40 sich öfters wiederholende Wörter und Wortverbindungen auf, die sich nirgends als in den Proverbien finden, und liefert dann den Nachweis, daß die Eigenthümlichkeiten des hohen Liedes, beziehungsweise die ihm allein eigenen Wörter und Wendungen noch zahlreicher seien, als die der Sprüchwörter. Noch größer ist die Anzahl der zwischen beiden Büchern namhaft gemachten Analogieen, die um so höher anzuschlagen sind, als an eine Nachahmung nicht zu denken und der Inhalt und Umfang beider Bücher sehr verschieden ist. Durch diese merkwürdige Analogie des Sprachgebrauchs zwischen beiden Büchern werden die Bedenken, welche sich wegen des sprachlichen Unterschieds erhoben haben, zu Gunsten

[1]) Predigerbuch Sal. p. 14.

der Abfassung durch einen Verfasser gelöst. Auch Hengstenberg (hohes Lied p. 234) hat auf die sprachliche Verwandtschaft beider Bücher zu Gunsten der Salomonischen Abfassung des hohen Liedes ein großes Gewicht gelegt. Wenn also die Verschiedenheit in linguistischer Hinsicht im hohen Lied und Proverbien nicht hinreicht, um daraus einen Beweis für verschiedene Verfasser der fraglichen Schriftwerke abzuleiten, so dürfen wir sicher mit Hahn aus diesem Umstand folgenden Schluß ziehen, daß Könige im Reiche der Geister, wie Salomon, auch Herrscher sind über die Sprache, und den Ausdruck ihrer Gedanken nicht abhängig machen von dem dürftigen Sprachgebrauch der gewöhnlichen Menschen ihrer Zeit, sondern in unbeschränkter Machtvollkommenheit ihre Sprache sich selbst schaffen und aus dem weiten Sprachschatz Gewöhnliches und Ungewöhnliches je nach Bedürfniß hervorgreifen, um ihren Gedanken den zweckmäßigsten Ausdruck zu geben.

Hengstenberg erklärt die Eigenthümlichkeiten der Sprache im hohen Lied, durch welche es sich von andern Erzeugnissen Salomons und der Salomonischen Zeit unterscheidet, aus dem hochpoetischen Charakter des Gedichtes und der universalistischen Anlage und Richtung Salomons. Vergl. l. c. p. 237: „Die Poesie hat überhaupt eine Vorliebe für das Ausländische, Seltene, dem Verkehr des gewöhnlichen Lebens Entzogene."

Nun fragen wir, wenn Salomon noch ein drittes Buch geschrieben haben sollte, steht dann nach dem, was wir vorausgeschickt, zu erwarten, daß sich die Sprache in jenem Schriftstück ganz genau an die Sprache der Proverbien anschließen werde, zumal wenn der zu behandelnde Gegenstand, der Charakter der Behandlung, der individuelle Zweck und die Gemüthsverfassung des Schreibenden sich ganz anders gestalteten, als dies bei Abfassung der frühern Bücher der Fall war? Wir verneinen diese Frage entschieden mit Hinweisung darauf, daß die sprachliche Darstellung des Buches Koheleth im Verhältniß zu seinem Inhalt und Charakter noch nicht genugsam gewürdigt wurde.

§ 43.

Der philosophirende Charakter Koheleths.

Der Prediger ist ein philosophisches Lehrgedicht und enthält Betrachtungen über die irdischen Dinge, menschliches Streben und Treiben, über die Widersprüche im Menschenleben, zieht Folgerungen hieraus, knüpft Mahnungen und Warnungen an und kommt dem, was wir Philosophie nennen, um mit Hitzig (der Pred. Sal. p. 126) zu reden, näher, als jedes andere hebräische Buch. Darnach ist auch die Darstellung gehalten; sie ist nämlich weder rein prosaisch, noch poetisch, sondern mehr rhetorisch zu nennen. Knobel sagt l. c. p. 61: „Koheleth philosophirt in einer eigenthümlichen Weise und handhabt zu diesem Behufe auch die

Sprache auf eine eigenthümliche Art." Schon durch die Erwägung dieser Sachlage werden wir nothgedrungen auf den Gedanken geführt, daß eine von der normalen Darstellung abweichende Sprache nicht auffallen, noch weniger ein Zeugniß gegen die Salomonische Abfassung bieten kann, wenn wir auch nicht, wie oben gezeigt worden, bei den beiden andern Salomonischen Erzeugnissen ein ähnliches Verhältniß getroffen hätten.

Es kommt in Koheleth freilich Manches in sprachlicher Hinsicht vor, was andern Büchern fremd ist, aber daraus folgt noch nicht, daß die Sprache Kohelets die der nachexilischen Zeit ist, denn fast Alles, was als fremd bezeichnet werden kann, ist den nachexilischen Büchern ebenso fremd, als den Psalmen und Proverbien. Wäre die eben gedachte Folgerung richtig, dann müßten die Ausdrücke und Wendungen, welche den spätern Büchern eigenthümlich sind, sich auch in Koheleth finden, was nicht der Fall ist. Daher folgert Reusch mit Recht[1]), daß die Sprache Kohelets mehr durch den Inhalt, als durch die Zeit ihr eigenthümliches Gepräge erhalten hat.

§ 44.

Formelle Berührungspunkte und Aehnlichkeit zwischen Koheleth und den Proverbien.

Wir würden aber zu weit gehen, wenn wir bei einer Darstellung, die gar keine Anklänge und Berührungen mehr mit den Proverbien und dem hohen Liede hätte, doch noch die Salomonische Abfassung festhalten wollten. Allein finden sich in der That keine solche Berührungspunkte? Hievon schweigt die ganze Schaar derer, die nach Grotius Vorgang ihre Argumentation auf das sprachliche Fundament bauen und von welchen man daher genauere Angaben erwarten sollte. Nur Hävernik und Keil machen hievon eine löbliche Ausnahme und führen eine erhebliche Anzahl von Berührungspunkten zwischen Koheleth und den andern Salomonischen Schriften an, so daß das gefühlte Bedürfniß hinlänglich gedeckt ist.

So בַּעַל כָּנָף 10, 10, vgl. Prov. 1, 17; הֶבֶל 1, 2 etc., vgl. Prov. 13, 11; 21, 6; 31, 30; חָבַק יָדַיִם 3, 5 u. 4, 5, vgl. Prov. 6, 10; 24, 33; מַרְפֵּא 10, 4, vgl. Prov. 14, 30; 15, 4; עֲצֵלָה 10, 10; vgl. Prov. 19, 15; שׁוּק 12, 4, 5, vgl. Prov. 7, 8; Cant. 10, 2; שָׁמָּן und שֵׁם 7, 1, vgl. Cant. 1, 3; חֲעֲנֻגוֹת 2, 8, vgl. Cant. 7, 7; Prov. 19, 10[2]).

Freilich schreiben sie diesen für uns so günstigen Umstand auf Rechnung der Nachahmung Salomonischer Schriften, deren Studium dem Verfasser eine oftmals übereinstimmende Darstellung ermöglicht habe.

---

[1]) Quartalschrift 1860, p. 460. — [2]) Cf. Keil, Lehrbuch p. 437. Hävernick I, 1, p. 233. Zöckler a. a. O. p. 116.

Allein durch die ſo irrige Vermuthung wird ihr Zeugniß in dieſer Beziehung keineswegs erſchüttert; denn das ſteht feſt, daß bei keinem altteſtamentlichen Buch ſo wenig an Nachahmung zu denken iſt, als bei Koheleth, der ſich doch in allen ſeinen Theilen und Beziehungen als originell erweiſt, was gar nicht weiter ausgeführt zu werden braucht.

Dem Urtheil Häverniks fügen wir noch bei, was Rambach[1]) geſagt hat: „Tanta est inter Ecclesiasten et Proverbia in stylo pariter ac rebus harmonia, quae non obscuro argumento est, utrumque librum ab eodem auctore proficisci.“ Mehr in's Allgemeine geht die Bemerkung von J. D. Michaelis[2]): „er finde in dieſem Buch (dem Prediger) dasjenige Merkmal der Schreibart Salomons, das ihn von allen andern hebräiſchen Schriftſtellern unterſcheide, nämlich ſehr häufige Anſpielungen auf natürliche, oder im gemeinen Leben vor ſich gehende Dinge, wenn er allgemeine moraliſche Wahrheiten vortragen wolle. Man dürfe nur auf dieſes Merkmal achten und die Schreibart des Predigerbuchs mit den Sprüchwörtern und Pſalmen Salomons vergleichen, ſo werde ſich ergeben, daß dieſe Schriften einen Urheber haben.“ Auch H. Ewald findet noch Anklänge an die Salomoniſche Schreibart in unſerm Buch. Er erklärt[3]): „Das Buch ſchließe ſich ſeiner Dichtungsart nach ſo genau an die ſpätere Entwicklung der Salomoniſchen Spruchdichtung und die aus ihr ſtammenden Dichtungen an, daß es ebenſo gut, wie Prov. 30—31, zu dem alten Buch der Sprüche hätte hinzugezogen werden können“. Noch möge eine Bemerkung von Glaire hier Platz finden, der ſich alſo äußert: „quoi qu'il y ait quelques différences de style entre les Proverbes et l'Ecclésiaste, parce que ce sont deux ouvrages de nature différente, et écrits sûrement dans des temps assez éloignés, on remarque cependant dans ce dernier le style sententieux de Salomon; les derniers chapitres surtout, où l'auteur donne des maximes de morale et de conduite, ont assez de rapport avec les Proverbes. L'allégorie énigmatique de la vieillesse est tout à fait dans le goût de celle que nous lisons dans les Proverbes, et par conséquent digne de Salomon[4]).“

Dem Geſagten zufolge ſteht alſo das Buch Koheleth ganz in demſelben Verhältniß zu den Proverbien, wie das hohe Lied. Auch Kohelethſ Sprache iſt im Großen und Ganzen verſchieden gefärbt in Vergleich mit der Sprache in den Sprüchwörtern, ferner enthält unſer Buch manches ihm allein Eigenthümliche, und endlich iſt es auch nicht ohne eine auffallende Analogie des Sprachgebrauches mit den Proverbien.

---

[1]) De lib. Koh. § V. — [2]) Poet. Entwurf, Vorr. § h. [3]) Poet. Bücher IV, 177. — [4]) Introduction tome V, p. 47. Man vergleiche hier noch die ganze Ausführung von *Böhl*, De Aramaismis p. 32—45.

§ 45.

Schlußresultat.

Es wird nun nicht schwer sein, aus dem bisher Dargestellten das gewünschte Resultat zu ziehen. Kann man nämlich bei den durchaus nicht unerheblichen formellen Differenzen zwischen dem hohen Lied und den Proverbien doch noch die Salomonische Abfassung des erstern kritisch gegründet fest halten, so kann auch Salomon Verfasser des Predigers sein, indem neben den gegen ihn sprechenden sprachlichen Eigenthümlichkeiten im Buch sich auch solche finden, die für ihn sprechen und die erstern, wenn sie auch bedeutendere Abweichungen vom Sprachgebrauch Salomons bekunden, als das hohe Lied, sich leicht durch den Inhalt und Charakter des Buchs erklären lassen. Es kann daher nur als Inconsequenz bezeichnet werden, daß die Kritik diesen Weg nicht eingeschlagen hat. Auch Hahn theilt diese Ansicht, indem er sagt: „Während man auf die Verwandtschaft der Sprache des hohen Liedes mit der der Sprüche behufs der Erweisung seines Salomonischen Ursprungs großes Gewicht legt, behauptet man mit merkwürdiger Willkür, die Berührungen des Predigerbuchs mit den Sprüchen erklären sich aus dem Studium der Salomonischen Schriften. So benützt man nach Belieben dieselben Erscheinungen, um Entgegengesetztes zu beweisen" (l. c. p. 16).

Wir glauben demnach gezeigt zu haben, daß ein erheblicher formeller Unterschied zwischen zwei Schriftwerken im Allgemeinen noch keine Verschiedenheit der Verfasser beweisen kann.

Gehen wir nun auf den zweiten Punkt über und sehen wir zu, ob die namhaft gemachten auffallenden und fremdartigen Elemente in der Sprache Koheleths sich wirklich nicht mit der Salomonischen Zeit vereinbaren lassen, sondern unabweislich den Charakter nachexilischer Zeiten verrathen. Wir glauben, daß den gegnerischen Einwendungen in Bezug auf diesen Punkt hauptsächlich zwei Ansichten zu Grunde liegen, nämlich,

1) daß das Vorkommen von Chaldaismen in einer Schrift zugleich ein Beweis dafür sei, daß das fragliche Buch nicht vor dem Exil entstanden sein könne, und

2) daß solche Chaldaismen sich in unserer Schrift in einer Unzahl vorfinden. Wir wollen Beides näher betrachten.

II. Abschnitt.

Der Chaldaismus im Buch Koheleth.

§ 46.

Schwierigkeit in Abgrenzung der hebräischen Sprachgeschichte.

Wenn aus bereits angeführten Gründen eine genaue Kenntniß der hebräischen Sprache höchst schwierig ist, so folgt daraus, daß es auch

schwierig, ja manchmal geradezu unmöglich ist, genau zu bestimmen, welche Worte der vor- oder nach-exilischen Zeit angehören. „At, quaeso," ruft Hirzel aus l. c. p. 15, „in tanta litterarum Hebraearum monumentorum paupertate et plurimorum librorum aetatis ambiguitate, hac de re quis audeat aliquid definire? quis neget, vix aliter fieri potuisse, quam ut multa, quae illustrandi locus hic esse videretur, dubia natura, dubia relinquerentur? Hic sane valet illud Hermanni V. S. dictum, esse quaedam et nesciendi artem et scientiam, ac quemadmodum turpe sit, nescire, quae possint sciri, non minus turpe esse, scire se putare, quae sciri nequeant." Unsere Gegner gehen davon aus, daß eine Eintheilung der Sprache in bestimmte von einander deutlich unterschiedene Abschnitte, wie sie füglich z. B. bei dem lateinischen oder griechischen Idiom gemacht werden kann, weil sich bei diesen Epoche machende Uebergänge leicht aufzeigen lassen, auch auf die hebräische Sprache angewendet werden könne. Bei der hebräischen Sprache ist dies so wenig möglich, daß man sogar große Abhandlungen zur Begründung des Gegentheils geschrieben und gezeigt hat, wie es komme, daß die Sprache der Israeliten durch einen Zeitraum von 1000 Jahren im Ganzen stabil und ohne wesentliche epochemachende Aenderungen blieb. Hören wir über diesen Punkt das Urtheil eines Gelehrten, der in dieser Hinsicht wohl maßgebend sein dürfte. Ewald nämlich sagt in seiner Grammatik p. 21: „Die verschiedenen Zeitalter der uns erhaltenen hebräischen Sprachreste sicher zu erkennen, ist aus mehreren Ursachen schwierig; denn ein Mal müssen wir bei den meisten Stücken des alten Testaments erst aus einer Menge anderer Untersuchungen ihr rechtes Zeitalter zu erkennen suchen, und zweitens scheint die Sprache in der That von Moses bis 600 v. Chr. wenige Veränderungen erlitten zu haben."

Allein ungeachtet aller Schwierigkeiten, eine scharfe Grenzlinie zwischen einzelnen Perioden der hebräischen Sprachgeschichte zu ziehen, maßen sich Viele dennoch dieses Recht an und folgern dann hieraus, daß ein Wort, welches sich nur in jüngern nachexilischen Büchern findet, auch erst seit dem Exil in den hebräischen Sprachschatz aufgenommen worden und den vorexilischen Schriftstellern gar nicht bekannt gewesen sei. Wie nahe liegt es aber, daß solche Wörter in der hebräischen Sprache schon früher üblich waren, wenn sie auch in den ältern Schriften nicht niedergelegt sind? „Scilicet vehementer fallere solet judicium, quod de linguae Hebraicae ambitu fit ex paucis ejus reliquiis, quae in V. T. supersunt; ut temere aliquod vocabulum pro non Hebraico habeatur, quod semel tantum aut rarissime occurrit in libris Hebraicis. Quam rem Grotio, magno viro, sed in re grammatica Hebraeorum non tam exercitato, fraudi fuisse non est, quod miremur, mirari vero subit eam hac nostra aetate, qua de mutua dialectorum

convenientia tam evidenter constat, minus aliquando perpensam esse ab illis, qui hoc literarum genus prae aliis profitentur [1]).“

„Quot enim inter Ebraeos vocabula fuisse putandum est, assiduo usu contrita, ac penitus domestica, quae a sacris scriptoribus nusquam adhibita sunt, quod eorum adhibendorum nulla se dederit occasio [2])?“

Geſteht ja doch ſelbſt Maimonides folgendes: „constat, nos hodie linguae nostrae non usque adeo peritos esse et modos ac rationes uniuscujusque linguae esse varias ac multiplices [3]).“ Man wird einwenden: Dieſe Bemerkung läßt ſich nur auf die Erſcheinung des jüngern Hebraismus anwenden, dagegen kann doch durch Herbeiziehung chaldäiſcher Schriften genau ermittelt werden, ob ein Wort der hebräiſchen oder chaldäiſchen Sprache angehört. Wäre dies richtig, ſowie ferner die Anſicht, daß das Chaldäiſche erſt durch das Exil dem Hebräiſchen beigemiſcht worden, dann wäre allerdings das Vorkommen chaldäiſcher Worte in einer hebräiſchen Schrift ein Zeugniß dafür, daß die betreffende Schrift nachexiliſchen Urſprungs iſt. Allein weder die eine noch die andere Anſicht iſt richtig.

§ 47.

Der Chaldaismus iſt nicht erſt durch das Exil in's Hebräiſche eingedrungen.

Die hebräiſche Sprache iſt keine für ſich allein beſtehende, ſondern vielmehr, wie auch das Aramäiſche, nur ein Theil des weit verzweigten ſemitiſchen Sprachſtammes, und beide Sprachen, die hebräiſche und aramäiſche, ſtehen daher in der innigſten Beziehung und Verwandtſchaft mit einander: „Animo velim consideres, non de lingua agi alienigena, sed arctissime Hebraeae conjuncta cognataque, et origine et omni indole et natura, ita ut hanc discentes simul et illius adipiscerentur notitiam [4]).“

Daraus folgt mit Nothwendigkeit, daß nicht nur einige, ſondern viele Worte geradezu von der einen Sprache in die andere übergehen, oder vielmehr beiden Mundarten gemeinſam ſein konnten. Wir haben Beweiſe hiefür in allen altteſtamentlichen Schriften; und hiemit kommen wir zur Widerlegung des zweiten Punktes, daß ſich das Chaldäiſche erſt ſeit der Invaſion der Babylonier im Hebräiſchen eingebürgert habe. Hirzel hat nämlich auch gezeigt, daß keines der literariſchen Denkmale der Hebräer, vom 1. Buch Moſis angefangen bis zu denjenigen, die erſt

---

[1]) *v. d. Palm* l. c. p. 39. — [2]) *Huetius*, Demonstr. evang. p. 247 ff. — [3]) Cf. *Maimonides* in more nev. part. 2. cap. 67; ferner *Carpzov* l. c. p. 205 u. a. — [4]) *Hirzel* l. c. p. 17.

im Davidisch-Salomonischen Zeitalter entstanden sind, so rein hebräisch geschrieben ist, daß sich nicht auch fremde und zwar aramäische Elemente eingedrungen hätten. So hat er 10 Chaldaismen aus der Genesis, 8 aus Exodus, 5 aus Leviticus, 4 aus Nummeri, 9 aus Deuteronomium, 2 aus Josue, 9 aus dem Buch der Richter, 5 aus Ruth, 16 aus den Büchern Samuels und 16 aus den Psalmen ausgehoben; ja selbst aus den Proverbien hat er mehrere aufgezeigt. Wer kann nun in Ansehung dieser Thatsache noch behaupten, daß die Chaldaismen erst im Exil Eingang in's Hebräische gefunden haben? Das Bekanntsein chaldäischer Worte bei den Hebräern kann auch nach dem, was wir über die Verwandtschaft beider bezüglichen Sprachen vorausgeschickt haben, nicht mehr auffallen; zudem läßt sich auch noch das Eindringen fremder Elemente in der Sprache durch den Verkehr mit dem Auslande erklären. Es darf nämlich aus dem Umstand, daß den Israeliten der Verkehr nach Außen durch das Gesetz verboten war, nicht zugleich gefolgert werden, daß auch den Fremden der Zugang zu den Israeliten gehemmt gewesen sei. Im Gegentheil erhellt aus vielen Stellen, daß den Fremden durch das Gesetz eine gastliche Aufnahme gesichert war[1]). Und Movers will sogar aus der Stelle Lev. 19, 18 und 34 gefunden haben, daß die Chaldäer durch Handel mit den Juden in Berührung kamen[2]). Ferner geht aus der Stelle Jud. 3, 8—10 deutlich hervor, daß die Aramäer 8 Jahre lang in Palästina geherrscht haben, und seit David standen mehrere Staaten und Stämme derselben eine geraume Zeit unter jüdischem Scepter[3]).

§ 48.

Hirzels Hypothese.

Hirzel blieb nicht dabei stehen, das ziemlich frühe und häufige Vorkommen von Spuren chaldäischen Idioms in der angegebenen doppelten Art zu erklären, sondern glaubte ein genügendes Verständniß der genannten Erscheinungen nur in der Annahme zu finden, daß den Hebräern niemals eine mehr oder weniger vollständige Kenntniß des aramäischen Dialects gefehlt, sondern daß Viele unter den Israeliten im Großen und Ganzen die Sprache ihrer Nachbarvölker verstanden haben. Ist dies richtig, so ist mit einem Schlag der große Apparat von sprachlichen Gründen, die man seit 200 Jahren gegen Salomons Autorschaft in's Feld führt, total vernichtet. Hirzels Hypothese schien mir lange nicht genugsam begründet zu sein, allein es sind doch der Beweismomente, die dieselbe stützen, so viele, daß ich jetzt nicht mehr anstehe, ihr das Wort zu reden. Wir dürfen uns nicht mehr damit begnügen, einfach von

---

[1]) Cf. Saalschütz, Das mos. Recht II, p. 627. — [2]) Cf. Phönic. Alterth. III, 1, p. 258. — [3]) Cf. 2 Reg. 10, 19; 2 Chr. 3, 3. 4.

Verwandtschaft und gleicher Abstammung beider Dialekte zu sprechen, sondern müssen etwas weiter ausholen. Die Resultate, welche Knobel in seinem vortrefflichen Werke „Völkertafel" erzielt, leisten uns gute Dienste. Nach seinem Vorgang machen wir auch keinen Unterschied zwischen chaldäischem und aramäischem Sprachelement. Er sagt in dieser Beziehung: „Im Allgemeinen ist anzunehmen, daß die aus Nordost des Semitenlandes wandernden chaldäischen Horden in Mesopotamien mit Aramäern zusammentrafen und daß dadurch chaldäisch-aramäische Mischstämme entstanden, bei welchen in Dialect, Einrichtungen und Sitten bald das Chaldäische vorwaltete, wiewohl der Unterschied zwischen beiden Stämmen nicht bedeutend gewesen sein kann [1])."

Zu Abrahams Zeit löste sich vom Chaldäerstamme ein Zweig ab, und die Abrahamiten bildeten nachher den selbstständigen hebräischen Stamm. Abrahams Vater Thare zog von Ur in Chaldäa nach Haran in Mesopotamien, und von da zog Abraham mit Familie und Dienerschaft nach Kanaan. Es begreift sich von selbst, daß die Abrahamitische Familie die chaldäisch-aramäische Mundart redete. In Kanaan jedoch hat Abraham seinen aramäischen Dialect mit dem kanaanitischen vertauscht und fortan die Sprache der eingeborenen Kanaaniter geredet, die man die hebräische nennt. Wie läßt sich dies erklären? Er mußte dies fast thun, da sein Gefolge einen verschwindend kleinen Bruchtheil unter den Eingeborenen bildete und konnte mit Rücksicht darauf den Tausch sehr leicht eingehen, weil Gottes Verheißung ihm dieses Land ganz bestimmt als Heimath seiner Nachkommen zugewiesen hat. Abraham, Isaak und Jacob (wenigstens in seiner Jugend) hatten also die kanaanitische oder hebräische Sprache acceptirt, dabei aber sicher die heimathliche oder aramäische Sprache um so weniger verlernt, als Isaak schon eine Frau aus Aramäa heirathete. Bald trat jedoch eine Aenderung ein.

Jacob weilte 20 Jahre bei Laban, bei dem die aramäische Sprache einheimisch war. Die Familiensprache Labans mußte Familiensprache Jacobs werden, weil dieser zwei Aramäerinnen zu Frauen und ein zahlreiches aramäisches Gesinde hatte; auch von seinen 12 Söhnen wurden ihm 11 in Chaldäa geboren und theilweise erzogen. Nur Benjamin ist ihm nach seiner Rückkehr in Kanaan geboren worden. Daß die Sprache Labans die Familiensprache Jacobs geworden sein mußte, schon damals von der hebräischen verschieden war, geht aus Gen. 31, 47 hervor, wo bei Abschluß eines Bündnisses das Denkmal nach aramäischer und hebräischer Mundart benannt wurde.

Es stand nicht mehr lange an, bis die Familie Jacobs nach Aegypten zog. In dieser kurzen Zeit kann die kanaanitische Sprache keinesfalls die aramäische Familiensprache verdrängt haben, und in Aegypten selbst waren die Israeliten von jeder Beeinflussung von der Sprache Kanaans

[1]) Knobel, Völkertafel p. 172.

abgeschnitten. So viel kann als sicher angenommen werden, daß, wenn der aramäische Dialect nicht geradezu die Vulgär- oder Umgangssprache blieb, doch eine große Menge aramäischer Sprachelemente sich in dem hebräischen Idiom erhalten hat.

Bei dieser Annahme erklärt sich auch eine sprachliche Schwierigkeit ganz von selbst. Als auf dem Zug durch die Wüste der Mannaregen fiel und die Kinder Israels desselben zum ersten Mal ansichtig wurden, riefen sie verwundert aus: "מָן הוּא„ Man hat lange hin und her gerathen, hielt das Wörtchen "מָן„ für ein vom Verbum מנן oder מנה gebildetes Nomen und wollte es mit „Gabe, Geschenk" übersetzen, während es einfach aramäisch zu nehmen und gleichbedeutend mit dem hebräischen Fragewort מָה ist. Da sieht man so recht deutlich, wie der Chaldaismus sich in der Vulgärsprache äußerte und sieht den Unterschied zwischen Umgangs- und Schriftsprache. Wenn Moses anführt, wie das Volk gerufen, so spricht er aramäisch, erklärt er die Sache, so spricht er rein hebräisch מָהּ־הוּא.

מָן הוּא כִּי לֹא יָדְעוּ מָהּ־הוּא

Wenigstens steht so viel fest, daß sich bedeutende Reste der Familiensprache Jacobs bei den Stämmen Israels erhalten haben. Als nach der Eroberung Kanaans die Israeliten wieder mit den Kanaanitern zusammenkamen, als für sie eine hebräische Literatur entstand, da mag das Aramäische in Hintergrund getreten sein und der herrschenden hebräischen Sprache Platz gemacht haben. Daher haben Gesenius, Rödiger (Grammatik der hebräischen Sprache 19. Aufl. S. 12) gewiß nicht Unrecht, wenn sie von der Zeit an, als sich für die Juden eine eigene Literatur bildete, die Chaldaismen für Archaismen halten und für Bereicherungen, welche die Dichter aus dem Aramäischen herübergenommen haben.

Wie kommt es aber dann, daß Moses den Pentateuch auf dem Zug durch die Wüste in der Sprache der Kanaaniter geschrieben hat, wenn diese das Aramäische erst nach der Eroberung des gelobten Landes verdrängt hat? Die aramäische Sprache hatte dazumal noch gar keine Literatur, während die der Kanaaniter und benachbarten Phönizier schon frühzeitig ausgebildet und entwickelt war; eine aramäische Schriftsprache gab es noch nicht. Sehr gut konnte Moses die heiligen Bücher in der kanaanitischen Sprache abfassen, weil der hebräische Stammvater Abraham, Isaak und theilweise Jacob die Sprache des gelobten Landes geredet, und weil dieses baldiges und bleibendes Besitzthum der Juden wurde. Auch darf eine Bekanntschaft mit der kanaanitischen Literatur bei Moses wohl vorausgesetzt werden, da nach neuen Forschungen zweifellos feststeht, daß die Kanaaniter in Oberegypten eine Niederlassung hatten. Auch verdient bemerkt zu werden, was Lauth, „Moses der Ebräer", München 1868, unter Anderem aus dem Inhalt von zwei egyptischen Papyrus-

urkunden in hieratiſcher Schrift mitgetheilt hat; daß Moſes Verfaſſer von 6—7 Schriften geweſen ſei und auch an der Spitze eines Söldnerheeres nach Kanaan einen Streifzug unternommen habe, wobei auch noch anderer Reiſen gedacht werde. Einen Anhaltspunkt hiefür, der freilich nicht den Charakter eines ſtringenten Beweiſes trägt, könnte man auch in der Stelle Jes. 36, 11 und 2 Reg. 18, 26 finden. Daſelbſt wird berichtet, daß der aſſyriſche König Senacherib eine Geſandtſchaft an den König Ezechias geſchickt habe, der dann die fremden Geſandten durch drei ſeiner Beamten vernehmen ließ. Die Fremdlinge redeten aber die hebräiſche Sprache, worauf ihnen die von Ezechias Abgeſchickten erklärten: „loquere ad servos tuos Syra lingua, intelligimus enim.“ Man könnte nun einwenden, daß die 3 Männer am königlichen Hofe als Dollmetſcher gedient haben werden, allein das iſt ganz unrichtig, indem bei Jedem ein anderes Amt erwähnt wird, dem er vorzuſtehen hatte.

In Hirzels Annahme iſt der Schlüſſel gefunden zur Erklärung der beim Judenvolk gewiß auffallenden Erſcheinung, daß es ſeine vaterländiſche Sprache ausſterben laſſen und ſich ein fremdes Idiom angewöhnen konnte, während ſein conſervativer Charakter und der alles Fremde ſchnöde abweiſende Particularismus hinlänglich bekannt ſind. Man wird den Einwand machen, daß zwei Menſchenalter wohl hinreichen, daß ein Volk eine andere Sprache ſich aneignen könne. Allein bei dem jüdiſchen Volk kommen doch mehrere Momente in Betracht, die gewiß die Angewöhnung an ein fremdes Idiom, falls es eben fremd geweſen wäre, ſehr erſchwert hätten.

Wir gehen alſo davon aus, daß die Juden nach dem Exil das Hebräiſche ſo zu ſagen verlernt hatten. Dies geht daraus hervor, daß der Verfaſſer der Erzählung Esra 4, 8 — 6, 15, die einen Bericht über die Unterbrechung des Tempelbaues enthält und nicht von Eſra ſelbſt verfaßt zu ſein ſcheint, ſich der aramäiſchen Mundart bedient hat. Noch klarer und ganz unzweideutig wird dies durch Neh. 8, 8 beſtätigt, daß die Juden zur Zeit des Eſra zum Verſtändniß des Pentateuchs einer Ueberſetzung des Vorgeleſenen in's Aramäiſche bedurft haben. Die Juden haben alſo die Sprache ihrer Unterdrücker angenommen, obgleich ihr Haß gegen dieſelben ebenſo groß war (cf. Ps. 137, 8. 9), als ihre Vorliebe für alles Nationale, das ſie von ihren Vätern ererbt hatten. Wie ſchätzbar ihnen aber die hebräiſche Sprache ſein mußte, und wie ſchwer ſie ſich davon losgewunden hätten, falls ihnen die chaldäiſche Ausdrucksweiſe nicht ſchon wenigſtens theilweiſe bekannt geweſen wäre, geht daraus hervor, daß das Geſetz und alle andern heiligen Bücher der Nation in der alten Volksſprache abgefaßt waren, und es iſt ja bekannt, daß die Juden nicht nur am Weſen und Geiſt des Geſetzes und der heiligen Bücher, ſondern faſt noch mehr an deren Aeußerlichkeiten feſthingen. Wenn aber trotz aller dieſer Momente die Juden das Aramäiſche doch angenommen

haben, so glauben wir daraus schließen zu dürfen, daß sie schon vor dem Exil mit jener Mundart ziemlich vertraut gewesen sein müssen. Ist dies richtig, so braucht kaum bemerkt zu werden, wie sehr das Moment der Chaldaismen an Beweiskraft verliert bei Bestimmung der Entstehungszeit eines hebräischen Schriftwerkes. Verweilen wir noch kurz bei der Betrachtung des Salomonischen Zeitalters und Zeitgeistes und wir werden bald klar einsehen, daß das Chaldäische zur Zeit Salomons mehr als früher in die hebräischen Schriften eindringen mußte.

§ 49.

Im Salomonischen Zeitalter sind fremdartige sprachliche Erscheinungen am Leichtesten zu erklären.

Wenn wir auch die jüdische Sage, daß Salomon 70 Sprachen verstanden, nur als Sage betrachten und in das Gebiet der Mythe verweisen, so tragen wir dennoch kein Bedenken, als sicher anzunehmen, daß der weiseste aller Könige, dessen Weisheit durch die geschichtlichen Bücher des alten Testaments, sowie durch Koheleth selbst hinlänglich bezeugt ist, wenigstens die der hebräischen so nahe verwandten Sprachen der angrenzenden Länder verstanden habe, die, wie wir bald zeigen werden, gewissermaßen Sprachen seines eigenen Reichs genannt werden konnten. Wenn wir auch kein großes Gewicht auf die Menge ausländischer Frauen legen wollen, durch deren Umgang Salomon auch mit ihren Sprachen vertraut geworden sein kann, ein Grund, der doch nicht schnöde zurückzuweisen und mit Knobel ein dürftiger Nothbehelf zu nennen ist, so genügt uns vollständig der Umstand, daß es wohl kaum einen Gegenstand des Wissens geben wird, dem Salomon zu seiner Zeit nicht sein ganzes Interesse gewidmet hätte. Vergleichen wir aber die Resultate, welche Chwolsohn (über die Ueberreste der altbabylonischen Literatur), J. D. Michaelis l. c. § 5, Renan (histoire de langues semitiques p. 113), Movers (das Phöniz. Alterthum III, 1, p. 238) und andere Gelehrte erzielt haben, so läßt sich leicht zeigen, daß gerade zur Blüthezeit des jüdischen Staates die Chaldäer auf einer hohen Stufe der Wissenschaft und Cultur überhaupt angelangt waren. Daher folgert Böhl (de Aramais. lib. Koh. p. 9) mit Recht: „longiores paulo fuimus, ut indicemus, quaenam exempla ante oculos habuerint Israelitae et inprimis Salomo, si ad scientiam incumbere animum adduxerint.“ Hiezu kommt das wichtige Moment, daß mehrere Landestheile, in welchen nach Hävernik l. c. I, p. 91 das Aramäische einheimisch war, als: Aram, Damaskus, Aram Geschur u. a., unter Salomon zum jüdischen Reich gehörten, dessen Grenzen sich vom Nil bis Euphrat erstreckten (cf. Gen. 15, 18).

Und wenn wir vollends die großartige Hofhaltung des Königs, das

Herbeiziehen von fremden Künstlern, überhaupt den großen Verkehr nach allen Richtungen mit auswärtigen Völkern in's Auge fassen, wem können dann noch chaldäische Wörter in hebräischen Schriften eine spätere, als die Salomonische Zeit verrathen? Doch statt Vielem nur noch Eines, was über den fraglichen Gegenstand gewiß das gewünschte Licht verbreitet. David war sogar in nahe verwandtschaftliche Beziehung zu einem aramäischen König mit Namen Thalmai getreten, und 2 Reg. 13, 37 sehen wir Absalon zu seinem Großvater fliehen und 3 Jahre daselbst verweilen. Was hieraus für unsern Zweck folgt, braucht kaum erwähnt zu werden. Wenn also die beiden Nationalitäten, die jüdische und aramäische einander so nahe gebracht waren, so konnte es gar nicht fehlen, daß ein reger Austausch von materiellem und geistigem Besitzthum zwischen beiden Völkern Statt finden mußte. Böhl bemerkt deßhalb ganz richtig, l. c. p. 15: „Quae cum ita sint, omnino credibile est, sicut ex commercio gentium res et notitiae nonnullae alterius linguae coeperunt esse communis multorum usus, itidem et vocabula ipsa tanquam commercii signa in popularem usum recepta esse."

§ 50.

Warum sind die Psalmen und Proverbien rein hebräisch geschrieben?

Allein wenn es nach dem Gesagten scheinen kann, daß der Chaldaismus im Zeitalter Salomons im hebräischen Schriftthum die ausgedehnteste Anwendung gefunden, wie kommt es denn, daß die Schriften aus jener Zeit als Muster des reinen Hebraismus dargestellt werden können? Wird nicht unsere ganze Argumentation Lügen gestraft, da ja in den Psalmen die Davidische, in den Proverbien die Salomonische Sprache niedergelegt ist und die Sprache Koheleths mit diesen ein für alle Mal die Vergleichung nicht aushalten kann? Wir antworten mit Nein und weisen auf die obige Darstellung zurück, wo wir gezeigt haben, daß man auch das hohe Lied herbeiziehen muß, wenn man ein Gesammtbild vom Salomonischen Sprachgebrauch erhalten will. Zudem wirkten mehrere Momente zusammen, welche die Verfasser der Psalmen und Proverbien veranlaßten, reiner hebräisch zu schreiben, als sie sonst wohl gethan hätten. Wie man nämlich bei der Charakterisirung des Sprachcharakters im Buch Koheleth die eigenthümliche Art des Gegenstandes sowohl, als der Fassung, und beim hohen Lied und Buch Hiob die poetische Form nicht genugsam berücksichtigte, so verlor man bei den Psalmen den liturgischen Zweck derselben ganz aus dem Auge. Die heiligen Sänger wollten durch ihre Herzensergüsse Etwas schaffen, was an heiliger Stätte zur Verherrlichung Gottes beitragen sollte, und weil sich, wie wir oben uns geäußert, doch nicht annehmen läßt, daß alle Hebräer das Aramäi-

sche verstanden, die Psalmen aber universelle Zwecke verfolgten, oder Gemeingut Aller werden sollten, so mußte auch durch die Form dafür gesorgt werden, daß sie gemeinverständlich waren. Ferner ist die aramäische Sprache härter, rauher, leidet an Mangel von Vocalen, und deßwegen mußten Wörter aus dieser weniger ausgebildeten Sprache schon aus melodischen Rücksichten aus den heiligen Liedern verbannt werden. Ein Hauptunterschied der aramäischen Sprache von der hebräischen besteht darin, daß erstere viel mehr kurze oder halbe Vocale hat, wo die hebräische bei sonst vollständig gleichem Consonantenbau ganze und gedehnte Selbstlaute zeigt. Statt des hebräischen Kamez steht im Aramäischen oft Pathach oder Schwa.

Nun ist aber zu erwägen, daß die Vocalisation der hebräischen Schrift fehlte und der Consonantentext nach traditioneller Lesart blos beim Vorlesen vocalisirt wurde. Auch sind sicher keine alttestamentlichen Schriftstücke beim jüdischen Gottesdienst mehr verwerthet worden als die Davidische Psalmendichtung. Durch den rabbinischen Vortrag in der Synagoge müssen die starken und gedehnten Vocale traditionell geworden sein. So mochte es kommen, daß, soweit die Sache von der Vocalisation abhängt, die Psalmen jetzt ein reineres hebräisches Colorit tragen, als andere weniger zu liturgischen Zwecken gebrauchte Bücher. Jedenfalls ist unsere dermalige Vocalisation zu unbestimmt, als daß man daraus schließen könnte, ein Wort mit denselben Radicalen sei mit diesen Vocalzeichen rein hebräisch, dagegen anders vocalisirt aramäisch. Drum ist es lächerlich, zu behaupten, das Wort הֶבֶל in Koheleth sei ein Aramaismus und verrathe spätere Entstehung, da dasselbe Wort in den Psalmen und Sprüchwörtern anders (הָבֶל) vocalisirt sei.

Läßt uns gedachter Umstand erkennen, warum die Psalmen reiner hebräisch sind und sich weniger fremdscheinende Chaldaismen darin finden, so hat die aramäische Sprache doch auch wieder Vorzüge, die bei Koheleth ein Hinübergreifen in den aramäischen Sprachschatz als wünschenswerth, wenn nicht gar als nöthig erscheinen ließen. Bekanntlich ist die hebräische Sprache sehr arm an Partikeln und Conjunctionen, folglich auch an determinirenden Nebensätzen und Satzverbindungen, die zum genauen Ausdruck der Gedanken viel beitragen. Dagegen hat die aramäische Sprache einen großen Vorrath von Wort- und Satzformen, die eine engere Gedankenconnexion und Schärfe und Bestimmtheit des Ausdrucks ermöglichen. Darnach begreift sich leicht, warum dem Verfasser eines philosophischen Lehrgedichtes solche Vorzüge der aramäischen Sprache sehr willkommen sein mußten.

Solche Conjunctionen sind: על דברת 7, 14; כָּל עֲמַת שׁ 5, 15; מַה שׁ 6, 6; בְּשֶׁל אשר 8, 17; מִבְּלִי אשר 3, 11; בְּשׁ 2, 18; כְּשׁ 5, 14; מֵאֲשֶׁר 3, 22 u. a. m.

Aehnlich äußerte sich Warminsky in seinem früher citirten Programm p. 27: „Es findet sich im Buch Koheleth eine überaus große Anzahl von Partikeln in aramäischer Form, die in der Poesie, wo die Sprache freier und ungebundener ist, entbehrlich sind, in der Philosophie aber für die scharfe, feste und logische Gedankenverbindung und Schlußfolgerung nothwendig sind; für diese Innigkeit in der Gedankenverbindung bot die aramäische Sprache eine reiche Fundgrube. Anderseits läßt sich nicht leugnen, daß sich durch das ganze Buch ein klagender, Unzufriedenheit verrathender Ton hindurchzieht, dem gerade durch den Gebrauch aramäischer Ausdrücke und des aramäischen Colorits Rechnung getragen wird. Nach der Ansicht des Talmud nämlich eignet sich das Syrische (Aramäische) vorzüglich für das Klagelied. Hiezu gesellt sich noch ein anderer Grund, der ebenfalls für das Vertrautsein Salomons mit der aramäischen Sprache spricht, nämlich der, daß Salomon erst in späterem Alter das Buch Koheleth, als er wahrscheinlich schon durch längern Verkehr und Umgang mit Aramäern vom aramäischen Sprachidiom beeinflußt war, verfaßt haben sollte [1])."

Bringen wir noch in Anschlag, daß in der Davidischen Zeit die Bildung eine allgemeinere geworden, so werden wir auch nicht fehl greifen in der Annahme, daß hiedurch auf die Schriftsprache ein purificirender Einfluß geübt wurde. Namentlich verdienen hier die Prophetenschulen und Sängerfamilien erwähnt zu werden. Einige nehmen auch Weisheitslehrer und Weisheitsschulen an, die einen mitwirkenden Einfluß auf das Ganze der Volkserziehung ausübten. Zöckler bemerkt über diesen Punkt: „Mögen sie eine bestimmt abgegrenzte und um gewisse Hauptführer und Meister geschaarte Klasse von Volkslehrern gebildet haben, oder nicht; mag es also eigene Weisenschulen gegeben haben, oder mögen die Prophetenschulen zugleich die Hauptbildungsstätten für die Jünger der Chokmah gewesen sein; auf jeden Fall hat man sich diese Chakamim des Salomonischen Zeitalters und der spätern Zeiten als einen sehr wichtigen Factor der gesammten geistigen Kulturentwicklung des Volkes zu denken [2])."

Ein ähnliches Verhältniß findet bei den Proverbien Statt, die mit den Psalmen das gemeinsam haben, daß sie Gemeingut Vieler werden sollten. Und was ferner die Salomonische Abfassung derselben anlangt, so will damit, mag dieselbe auch noch so fest stehen, doch nicht behauptet werden, daß alle Sprüche ohne Ausnahme nach Form und Gedankeninhalt so von Salomon verfaßt wurden, wie wir sie jetzt haben. Er kann ganz gut Verfasser derselben genannt werden, wenn er auch nach Häverniks und Anderer Ansicht manche schon vor ihm von andern Weisen aus-

---

[1]) Cf. Zemach, David p. 13. Programm Ostrowo 1867, p. 27. — [2]) Zöckler, Sprüche Sal. p. 6.

gesprochene Sentenzen seiner Sammlung einverleibte. Auch dürfen wir mit Haneberg wohl annehmen, daß nicht wenige aus der Erfahrung gezogene Regeln im Munde des Volkes lebten, wozu Salomon nur noch das den Parallelismus ergänzende Glied hinzufügen durfte. Mögen die genannten Momente wohl von Bedeutung auf Erzielung einer reinern hebräischen Darstellung gewesen sein, so müssen wir aus dem Umstand, daß trotz dieser bestimmenden Gründe der Hebraismus nicht ganz rein durchgeführt, sondern mit etwelchen Chaldaismen getrübt ist, statt diese als etwas dem Salomonischen Zeitalter Fremdes zu betrachten, uns vielmehr zu dem Resultat bekennen, daß die chaldäischen Elemente zur Zeit Salomons ebenso häufig zur Anwendung kamen, als dies früher der Fall war. Damit stimmt auch Jahns Ansicht überein, der bezüglich der Reinheit der Sprache in der Davidisch-Salomonischen Periode nicht mehr den Glanzpunkt sieht, sondern mit ihr schon das silberne Zeitalter beginnen läßt. Zur Entkräftigung dieses Satzes wird man vielleicht auf den verhältnißmäßig ziemlich reinen Hebraismus der frühern Propheten verweisen, allein auch in diesem Fall weisen wir einfach darauf hin, daß die prophetischen Schriften gleichfalls, wie die Psalmen und Sprüchwörter, für das ganze Volk Gemeingut werden sollten, weßhalb deren Verfasser sich in Auswahl seltener Wörter und Redensarten eine Beschränkung auflegen mußten. Vielfach mag auch die Heimath eines Propheten eine reinere oder gemischte Sprache bedingt haben; denn daß es auch in Palästina verschiedene Dialecte, Provinzialismen u. dergl. gegeben hat, wird wohl Niemand in Abrede stellen.

§ 51.

Sprachlicher Darstellungscharakter im Buch Job.

Haben wir aber gar kein alttestamentliches Schriftstück, an welchem wir das zeigen könnten, was sich uns, wir möchten sagen auf theoretischem Wege als Ergebniß herausgestellt hat, daß nämlich der Chaldaismus im Davidisch-Salomonischen Zeitalter im hebräischen Schriftthum durchaus nicht unbekannt war? Wenn aus erörterten Gründen die Psalmen und Proverbien sich nicht als ganz geeignet darstellen konnten, uns zum gewünschten Resultat zu verhelfen, so ist dagegen das Buch Job dies zu zeigen ganz passend, weil es nicht nur in enger Beziehung zu mehreren Psalmen und ganz besonders zu den Proverbien (cf. Hävernik), sondern auch nach Form und Inhalt in naher Verwandtschaft zu Koheleth steht.

Die Sprache im Buch Job ist aber dergestalt vom aramäischen Colorit durchdrungen, daß H. Ewald (poetische Bücher IV, p. 65) erklärt, sie führe in eine Zeit, wo das Chaldäische bereits mit Macht eindrang. Daher waren auch Grotius, Clericus, Warburton, Gesenius,

Bernstein, Umbreit, Hartmann, De Wette, Knobel u. a. bemüht, die Entstehung der Chaldaismen wegen in das exilische Zeitalter zu verlegen, und Vaihinger (Studien und Kritiken 1846) hat nicht weniger als 27 fremde Worte und Ausdrucksweisen zu erklären oder zu rechtfertigen, wenn er die frühere Entstehung des Buches nachweisen will. Ist es aber eine so ausgemachte Sache, daß das Buch Job ein Product der Davidisch-Salomonischen Zeit ist? Wir antworten entschieden mit Ja, und weil wir oft an das Buch Job uns anlehnen und darauf uns stützen, würden wir gerne den Beweis für unsere Ansicht liefern, allein da sie von allen neuen Gelehrten fast ausnahmslos vertreten wird, verweisen wir auf sämmtliche neue Einleitungswerke und Commentare zu dem Buch; besonders haben Hävernik und Vaihinger die Beweise sehr bündig und klar dargestellt. Andere Protestanten, wie Döderlein, Stäudlin, Richter, Rosenmüller u. a. und in jüngster Zeit Delitsch theilen gleichfalls unsere Ansicht. Sonach halten wir ein specielles Eingehen auf diese Frage für überflüssig und stützen uns auf das Buch Job als einen festen Anhaltspunkt nicht nur in der Frage über den sprachlichen Charakter Koheleths, sondern auch in Bezug auf andere Fragen. Was aber speciell den in unserer jetzigen Untersuchung stehenden Punkt über die Sprache Koheleths anlangt, so kann unmöglich das Fremdartige in demselben ein Zeugniß für spätere Entstehung sein, weil ja sonst das Buch Job ebenso wenig ein Product der Blüthezeit der hebräischen Nation sein könnte.

§ 52.

Angeblicher Umfang des Chaldaismus im Prediger.

Wie verhält es sich aber in Wirklichkeit mit den Aramaismen in unserm Buch? Nach der Bemerkung H. Ewalds und anderer unserer Gegner könnte man schließen, die Sprache in Koheleth sei wirklich so verdorben, so sehr von Fremdartigem beeinflußt und durchflochten, daß unmöglich seine Entstehungszeit vor das Exil gesetzt werden könne. „Das hebräische ist hier schon so stark vom aramäischen durchdrungen, daß nicht blos einzelne häufige wörter ganz aramäisch sind, sondern auch bis in das feinste geäder der sprache der fremde einfluß verbreitet ist, während zugleich der aus der alten sprache gebliebene stoff sich vielfach weiter und zwar schlechter ausgebildet hat. Ja diese schrift weicht sogar weiter als jedes andere stück im A. T. von der althebräischen sprache ab ꝛc [1])." Obgleich wir im Vorausgehenden, wie wir glauben, hinlänglich gezeigt haben, daß vorkommende Chaldaismen bei Bestimmung der Entstehungszeit eines alttestamentlichen Schriftstücks von geringer Bedeutung

[1]) Ewald l. c. p. 178.

sind, so glauben wir doch so hoch geschraubten und übertriebenen Einwürfen in Bezug auf die Sprache Kohelets entgegentreten und die ausgehobenen fremden Wörter einer Sonderung und Sichtung unterziehen zu sollen. Wir gestehen zu, daß sich allerdings zuweilen ein fremdes Colorit der Sprache, auch einige aramäische Ausdrücke in unserm Buch bemerken lassen, aber ihre Zahl ist gleichwohl eine sehr unbedeutende, indem die meisten ausgelesenen, angeblich einem fremden Idiom entlehnten Wörter sich auf rein hebräischen Ursprung zurückführen lassen. Eine Verlegenheit wird uns dadurch bereitet, daß so viele und gar so verschiedenartige Sammlungen von solchen Wörtern uns vorliegen, so daß wir schwanken können, welche wir unserer Untersuchung zu Grund legen sollen. Seit nämlich Grotius durch den oben angeführten Ausspruch die Abfassung des Buches durch Salomon in Zweifel gezogen, war jeder, der in seine Fußstapfen trat, ernstlich beflissen, zu den 4 ausländischen Wörtern — nur so viel hat Grotius in seinem Commentar aufgezeigt — noch einige andere hinzuzufügen. So kam schließlich eine ansehnliche Reihe zu Stande, und Hartmann hat das Verdienst, in dieser Beziehung das Maximum erreicht zu haben. Da ihn aber unsere Gegner selbst beschuldigen, die Sache zu weit getrieben zu haben, so wollen wir davon abstehen, ihn zu widerlegen, und uns die Sammlungen von Nachmann, Krochmal, Knobel und Bernstein vorlegen, die immerhin noch eine große Anzahl fremder Wörter aufführen. Seit Knobel ist der Rückzug bezüglich der sprachlichen Argumentationen noch bedeutender unter unsern Gegnern. Herzfeld führt schon viel weniger Chaldaismen an, und Hengstenberg spricht nur noch von ungefähr 10 Wörtern, die eine nacherilische Zeit verrathen sollen. Wir bemerken nur noch, daß sprachliche Erscheinungen in Koheleth, die eine Analogie in Job oder dem hohen Lied finden, uns nur sehr erwünscht sein können und in unsern Augen eher für, als gegen die Salomonische Autorschaft beweisend sind. Ganz anders verhält es sich in diesem Betreff bei jenen Exegeten und Kritikern, die es in Abrede ziehen, daß die beiden gedachten Bücher Producte der Salomonischen Periode sind. Gehen wir nun auf die Sache näher ein.

§ 53.

Sonderung und Sichtung der Chaldaismen.

Mit dem frühern Sprachgebrauch, der zur Zeit Salomons herrschte, soll sich nicht vertragen: בְּכֵן 8, 10, von der Zeit gebraucht in der Bedeutung „tunc“, wie das chaldäische בְּכֵן oder בְּכֵין conf. Esth. 4, 16; allein כֵּן wird von der Zeit auch schon Ps. 48, 6 und Hos. 11, 2 angewendet. Eine ähnliche Zusammensetzung des Präfix ב mit einer Conjunction findet sich auch schon Lev. 26, 43 in וּבְיַעַן. Freilich ist unser

Wort בְּכֵן auch in den spätern Targumen sehr üblich, aber es ist nicht zu entscheiden, ob den Targumisten das im Chaldäischen gebräuchliche oder das von Koheleth angewendete Wort als Vorbild diente. Und warum soll בְּכֵן nicht ebenso alt sein, wie לָכֵן und עַלכֵן?

בָּטַל 12, 3 ist ein *ἅπαξ λεγόμενον* nach dem chaldäischen und syrischen בְּטֵל gebildet, welches Esr. 4, 24 vorkommt; die Form ist jedenfalls rein hebräisch. Ein ähnliches Verhältniß findet statt bei: גּוּמָץ 10, 8, was im Chaldäischen und Syrischen גּוּמְצָא lautet, sonst aber in der hebräischen Bibel kein Analogon findet. Auch das Stammwort גמץ findet sich erst in den Targumen; wird man darum den Prediger in die targumische Zeit versetzen dürfen?

זְמָן 3, 1 ist ein chaldäisches Wort, conf. Dan. 2, 16; doch braucht es nicht ausschließlich späthebräisch oder aramäisch zu sein, da es sich auch als Variante Gen. 11, 6 und Deut. 19, 19 findet (Fürst).

כְּשֵׁרוֹן 2, 21, הַכְשֵׁר 10, 10, sowie כָּשֵׁר 11, 6 sind nicht chaldäisch, sondern rein hebräisch, wie כּוֹשָׁרוֹת Ps. 68, 7 zeigen kann. Daß aber dieses Lied aus Davidischer Zeit sei, gesteht auch Ewald zu (Gesch. Israels III, 1, p. 36), conf. Prov. 31, 19 כִּישׁוֹר

עִנְיָן 1, 13; 2, 23, 26; 3, 10; 4, 8; 5, 2, 13; 8, 16 kommt sonst nirgends vor. Nach Buxdorf findet es sich in den Targumen 3 Mal. Der Ursprung dieses Wortes ist daher Salomon zuzuschreiben, bei dessen großer geistiger Anlage eine Bereicherung der Sprache mit wenigen Worten nicht auffallen kann. Das Stammwort ענה ist aber rein hebräisch. Gedachtes Substantiv ist ein philosophisches Wort und mußte eigens gemacht werden; es mag dem lateinischen natura, ratio rei entsprechen.

פֵּשֶׁר 8, 1 „Deutung" ist allerdings chaldäisch, das hebräische Synonym lautet פִּתָּר und kommt nirgends, als Gen. 40, 16 ff. vor; allein auch dieses Wort ist wahrscheinlich chaldäisch. Da nämlich die Traumdeuterei von den Chaldäern auf die Hebräer übergieng, so mußte mit der Sache auch deren Begriff auf sie übergehen. Es kann daher nicht auffallen, wenn Koheleth ein Wort gebraucht, das schon Moses entlehnt hat.

רְעוּת 1, 14; 2, 11, 17, 26; 4, 4, 6; 6, 9 kommt nur im Prediger vor; aber wie Hengstenberg p. 62 angibt, findet sich das Verbum רָעָה רוּתַ schon Ps. 12, 2; conf. Prov. 15, 14. Das chaldäische רְעוּה = Wille, Esr. 5, 17, darf also nicht zur Erklärung herbeigezogen werden.

כְּבָר 1, 10 ist hier adverbial gebraucht. Das Substantiv masc. gen.

kommt bei Ezechiel 8 Mal als Eigenname vor; daß aber das Wort rein hebräiſch ſein kann, legt Gen. 35, 16 ſehr nahe, indem dort das Femin. כִּבְרָה ſich findet; ferner Gen. 48, 7 und 2 Reg. 5, 19; und das Adjektiv כַּבִּיר kommt bei Job 8 Mal vor. כָּבֵר kommt bei Job 35, 16 im Hiph. vor.

בְּשֶׂל 8, 17 „wegen"; Delitzſch, Cantic. p. 20, ſagt: „Mit Unrecht ſieht man darin einen Aramaismus ... das Wort iſt eher kanaanitiſch." Daß es ſchon vor dem Exil in Gebrauch war, zeigen Stellen wie Jon. 1, 7, 12. Nach dem Exil kommt es nur noch bei den Rabbinen vor.

תָּקֵן 1, 15 iſt aramäiſch und entſpricht dem hebräiſchen תָּכֵן, das 3 Mal in Prov., 9 Mal in Ez. und ſonſt oft vorkommt.

נְכָסִים 5, 18 und 6, 2 findet ſich ſchon Jos. 22, 8, und סוֹף 3, 11 hat ſchon Jes. 66, 17, Joel 2, 20, Jer. 8 13 angewendet.

זוּעַ 12, 3 iſt im Chaldäiſchen in der Form עָא ſehr häufig; es findet ſich aber auch Hab. 2, 7, und das von זוּעַ offenbar herkommende Wort זְוָעָה findet ſich Jer. 15, 4; 24, 9; 29, 18; 34, 17; 2 Chron. 29, 8, Jes. 28, 19; Deut. 28, 25.

אֱלוּ 6, 6 iſt aramäiſch; aber bei der großen Dürftigkeit der hebräiſchen Sprache an Conjunctionen läßt ſich die Entlehnung einer ſolchen Partikel, zumal bei einer philoſophiſch-rhetoriſchen Schrift, leicht erklären.

חוּץ־מִן iſt ganz unverfänglich, denn daß חוּץ ein rein hebräiſches Wort iſt, braucht nicht bewieſen zu werden. Im Aramäiſchen ſteht ſtatt deſſen בַּר, und in der Bedeutung „praeter".

בַּר־מִן. Darnach hat alſo Koheleth die Präpoſition nach Art der aramäiſchen gebildet, was bei dem Mangel der hebräiſchen Sprache an bezüglichen Wörtern faſt nothwendig war.

כָּנַס „ſammeln", 2, 8, 26 ſoll aramäiſch ſein, kommt aber Ps. 33, 7, Ps. 147, 2, Jes. 28, 20, Ez. 39, 28 vor.

מְסֻבִּין 4, 13; 9, 15 und 16 ſoll aramäiſch ſein; das Wort iſt allen ſemitiſchen Sprachen eigen, und das Subſtantiv מְסִבּוּת kommt Deut. 8, 9 vor, iſt ſomit auch rein hebräiſch.

עַל דִּבְרַת „wegen", 8, 2, kommt ſonſt nicht vor; aber auch in der Bedeutung „nach der Art" nur Ps. 110, 4. Dagegen kommt im Pentateuch in der Bedeutung „wegen" עַל דְּבַר und עַל דִּבְרֵי vor. Auch

עַל דִּבְרַת שֶׁ„damit", 7, 14, ist nicht ohne Analogie im Pentateuch, indem auch dort עַל דְּבַר אֲשֶׁר vorkommt.

חָשְׁבּוֹן ist ein *ἅπαξ λεγόμενον* von einem ganz rein hebräischen Stamm. Aehnlich: עֲבָד 9, 1, ein Wort, welches ganz chaldäisch aussieht, obgleich der Stamm hebräisch ist. Was können *ἅπαξ λεγόμενα* gegen Salomons Autorschaft beweisen? Rein gar Nichts; wohl kommen deren in Koheleth 10 vor, allein in Ps. 68 finden sich gleichfalls 13. Analoge Bildungen sind: אֶסְרָ Num. 30, 5, קְרָב Job 38, 23, שְׁלַט 2, 19; 8, 9; 5, 18; 6, 2 findet sich zwar im spätern Hebräischen häufiger, cf. Neh. 5, 15 und Esth. 9, 1, aber es findet sich auch schon Ps. 119, 133, und das abgeleitete שָׁלִיט kommt schon Gen. 42, 6 vor.

תָּקַף 4, 12 findet sich schon 2 Mal in Job 14, 20 und 15, 24.

מְדִינָה 2, 8 und 5, 7 ist allerdings spätere Bezeichnung für die Provinzen der asiatischen Weltreiche. Daß es aber nicht ausschließlich diese Bedeutung hat, zeigen Klagelieder 1, 1, Ezech. 19, 8 und 3 Reg. 20, 14, 15; an letzterer Stelle werden die israelitischen Provinzen so genannt.

יִתְרוֹן 1, 3 und öfters ist dem Prediger eigenthümlich und nicht rein chaldäisch; das Wort ist gebildet von dem auch sonst vorkommenden יָתֵר und יֶתֶר cf. Job 4, 21.

חוּשׁ 2, 25 hat auch Job 20, 2; 31, 5 und Deut. 32, 35 gebraucht, und 11 Mal in den Psalmen.

מַסְכֵּן 4, 13 findet sich sonst zwar nicht, wohl aber das abgeleitete מִסְכְּנוֹת Deut. 8, 9.

מַדָּע 10, 20 kommt sonst nur in nachexilischen Büchern vor; Reusch meint aber, daß es ebenso alt sein könne, als מַצָּב מַפָּל מַפַּע מַפָּר u. dgl.

חֵפֶץ 3, 1; 5, 7 findet sich auch Jes. 44, 28; 53, 10 und 58, 3, 13; außerdem Job 21, 21; 22, 3 und Prov. 31, 13.

מִקְרֶה 2, 14 und an 6 andern Stellen kommt in derselben Bedeutung vor 1 Reg. 6, 9; 20, 26; Ruth 2, 3. Das eine hebräische Verbum ist ganz gewöhnlich.

כַּעַס 1, 18 soll ein Wort des spätern Hebraismus sein, aber es kommt in derselben Bedeutung schon Deut. 32, 27; 1 Reg. 1, 6, 16; Prov. 17, 25 vor.

לָמָּה mit folgendem Futur 5, 5; 7, 16, 17 soll der spätern Sprache angehören, allein es findet sich Cant. 1, 7.

Was die beiden persischen Worte פַּרְדֵּס und פִּתְגָם anlangt, so findet

ſich erſteres auch ſchon im hohen Lied 4, 13, kann ſomit keineswegs gegen Salomons Urheberſchaft zeugen. Bedenken wir aber, daß im hohen Lied 6, 11 ſich auch ein armeniſches Wort אֱגוֹז (nach Geſenius ſoll es gleichfalls perſiſchen Urſprungs ſein) findet, ferner 4, 14 das fremde כַּרְכֹּם ſowie 3, 9 אַפִּרְיוֹן, daß ſich Nah. 2, 4 פַּלְדָּה und 1 Reg. 10, 15 das fremde פַּחַת zeigt, welch letzteres ſpäter nur von Provinzialpräfecten aſiatiſcher Könige angewendet wird, wer kann dann noch Anſtoß daran nehmen, daß ſich neben פַּרְדֵּס in unſerm Buch auch noch ein zweites wahrſcheinlich perſiſches Wort פִּתְגָם findet?

Ferner ſoll das bei Koheleth ſo oft wiederkehrende שֶׁ relativum (nach Knobel mehr als 60 Mal) ein Zeugniß für ſpätere Abfaſſung ſein. Allein daſſelbe findet ſich ſchon Gen. 6, 3 und 49, 10; Jud. 5, 7; 6, 17; 7, 12; 8, 26; Job 19, 29; 2 Reg. 6, 11; 1 Par. 27, 27; Ps. 122, 3; 129, 6, 7; 133, 2; 135, 2, 8, 10; 136, 23; 144, 15; 137, 8, 9; 146; und jeder Schein von Anſtößigkeit wird vollends ſchwinden, wenn wir bedenken, daß es im hohen Lied nicht weniger als 32 Mal vorkommt. In dem einzigen Vers Cant. 3, 4 kommt es 4 Mal vor. Ewald ſagt: da שֶׁ im hohen Lied durchaus ſteht, in Koheleth aber noch mit אשר wechſelt, ſo mußte das hohe Lied ſpäter als Koheleth gedichtet ſein. Daß Koheleth häufig das Perfectum und Participium gebraucht und nicht das Futurum mit Vav conv., das hat ſeinen Grund darin, daß er nicht Ereigniſſe erzählt, ſondern dauernde Zuſtände beſchreibt. Nach Knobel ſollen die vielen Abſtracta auf וּת, ־ֶת und ן ein Zeichen des ſpätern Hebraismus ſein, und doch finden ſich ſolche ſchon in den älteſten Schriften in großer Menge. So auf וּת unter andern: Gen. 1, 26; 38, 14; Ex. 8, 19; Deut. 24, 1; Jes. 2, 11; Hos. 6, 11; Amos 1, 6; Hab. 3, 14; Ps. 110, 3; Prov. 4, 24; Cant. 4, 9 und 2, 12 etc. In der oftmaligen Endung auf וּת kann man deutlich die philoſophiſche Neigung der Abſtraction erſehen. Auf ־ֶת Ex. 25, 23; Hos. 9, 1; Mich. 1, 7; Jes. 23, 17; Ez. 16, 31.

Auf ן: Gen. 42, 19; Ex. 12, 14; Deut. 15, 4; Jes. 1, 1; Hos. 9, 11; Ps. 92, 4 etc.; cf. Eſſen p. 44 u. 45. Können nach dem Angeführten ſolche Ausdrücke im Prediger nicht mehr anſtößig erſcheinen, ſo iſt zur Erklärung, daß ſie in unſerm Buch zahlreicher als anderwärts vertreten ſind, nur darauf hinzuweiſen, daß es der Inhalt mit ſich brachte, zur Bezeichnung derjenigen Begriffe, die unſerm Buch eigenthümlich ſind, Ausdrücke zu gebrauchen, die ſonſt ſelten ſind, oder gar ganz neue zu bilden.

§ 54.

Andere Urtheile über den Sprachcharakter und deſſen Beweiskraft.

Das bis jetzt über die Sprache Beigebrachte könnte genügen, um zu zeigen, daß mit Sicherheit aus der Sprache kein Schluß auf die nicht-ſalomoniſche Abfaſſung gezogen werden kann. Dies iſt auch die Anſicht mancher Gelehrten. So meint Boſſuet Praef. in Eccl. p. 145: „neque multa ejusmodi vocabula adduxit Grotius, quantumvis harum rerum curiosus indagator, ac si plura essent, notum, inter affines ejusdem fere ingenii linguas multa vocabula solere esse communia, vulgatumque antiquissimis auctoribus, praesertim in eruditis scriptis, quale istud est, ex peregrinis linguis aliquid inspergere.“ Schon früher ſagte Calmet proleg. in Eccl.: „Quum quam late pateret Hebraica lingua, nostro saeculo ignoretur, contingere facile potuit, ut plura contineret, quae hodie non nisi in linguis Chaldaea et Arabica perseverant. Quid insuper prohibet, quin Salomo aliquas finitimarum gentium voces usurpaverit?“ Sehr beachtenswerth iſt, was Nachtigal über dieſen Punkt geäußert, obgleich er Gegner der Abfaſſung durch Salomon iſt: „Aber können wir denn aus den einzelnen uns übrig gebliebenen Fragmenten über den ganzen Sprachſchatz der hebräiſchen Sprache urtheilen? Und wie? Wenn uns gerade diejenigen Schriften der Hebräer größtentheils fehlten, die uns über die eigentliche Umgangsſprache der gebildeten Stände belehren könnten, und die meiſten der jetzt vorhandenen althebräiſchen Bücher uns nur einen Begriff von der Sprache derjenigen Schriftſteller, beſonders der Prieſter, die in und um Jeruſalem einige gelehrte Bildung erhalten hatten, gäben? Und daß ſich aus dergleichen Miſchungen von fremd ſcheinenden Worten nicht immer ein ſicherer Schluß auf die Verfertigungsperiode eines Buches machen läßt, lehren die Propheten Sacharja, Haggai, Maleachi, die alle nach dem babyloniſchen Exil lebten, in deren Schriften ſich alſo wohl viele Chaldaismen erwarten ließen und die wir ihrer Sprache nach bei jenen Vorausſetzungen in eine viel frühere Periode würden ſetzen müſſen“ (l. c. p. 54 und 55) [1]. Welte drückt ſich alſo aus: „Als Hauptgrund für die nachſalomoniſche Abfaſſung bleibt nur die Sprache übrig. Wie unſicher aber in derartigen Fällen der blos ſprachliche Beweis ſei, wird nach allem Bisherigen kaum noch einer Erinnerung bedürfen [2].“

Noch möge eine Stelle von Grieſinger hier Platz finden, die im Weſentlichen Alles enthält, was wir im Vorausgehenden behandelt haben. Er ſagt [3]: Man hat keine Geſchichte der hebräiſchen Sprache, keine der

---

[1]) Cf. auch Kleuker l. c. p. 49. Michaelis l. c. § 5. — [2]) Herbſt, Einl. III, p. 99. — [3]) Authentie der altteſtamentl. Schriften p. 49.

Zahl und dem Inhalt nach hinreichenden Schriften aus jeder Zeitperiode, um die jeder Zeitperiode eigene Art und Stufe der Cultur der hebräischen Literatur zu bestimmen. Man kann nicht ein Mal wissen, welche Veränderungen in der hebräischen Sprache erst die Verpflanzung, oder vorher schon der mannigfaltige Umgang der Hebräer mit fremden Nationen hervorgebracht, nicht wissen, ob die engen Verbindungen Salomons mit den Syrern die aramäische Sprache der hebräischen mitgetheilt habe. Z. B. wegen einiger fremden Ausdrücke und Redensarten kann man Koheleth noch nicht gerade in die letzte Zeit setzen, denn wir kennen ja nicht das ganze Gebiet der hebräischen Sprache im Salomonischen Zeitalter, am allerwenigsten denjenigen Theil dieses Gebietes, welcher solchen philosophischen Betrachtungen eigen sein mußte, wovon Koheleth der einzige Ueberrest ist. Man kann nicht genau bestimmen, welche Wörter und Redensarten fremd sind; die uns fremd scheinen, waren vielleicht gut hebräisch, wenn sie gleich in den Resten der hebräischen Literatur nicht vorkommen."

§ 55.

Jüngste Ansicht über die Sprache Koheleths.

Ehe wir diesen Abschnitt verlassen, können wir nicht umhin, noch des Resultates zu gedenken, welches ein neuerer Gelehrter nach einer sehr wissenschaftlichen Untersuchung der Sprache unseres Buches gewonnen haben will und wornach dieselbe eher ein Beweis für, als gegen die Salomonische Urheberschaft Koheleths abgeben soll. Es ist dies Dr. Böhl in Erlangen, der zugleich der jüngste ist, welcher über unser Buch geschrieben hat. Im letzten Theil seiner Schrift: De Aramaismis libri Koheleth stützt er sich auf die Abfassung des hohen Liedes durch Salomon und zeigt dann, daß sich auch im hohen Lied zwei rein aramäische Worte finden, nämlich בְּרוֹת und לֵכִי, während Koheleth von dieser Gattung vier enthalte, nämlich: זְמָן, אִלּוּ (אִילוּ) und עַל דִּבְרַת; ferner finden sich im hohen Lied acht Wörter, die nur durch Herbeiziehung des Aramäischen erklärt werden können, nämlich: רְהָטִים רְסִיסִים טִנֵּף כֹּתֶל סְתָר עֵשֶׁת סוּנָה und חְרַכִים, während im Prediger sechs solcher enthalten seien, als: פֵּשֶׁר גּוּמָּץ תָּקַן בָּטַל חוּץ־מִן und כָּל־עֻמַּת; außerdem enthalte das hohe Lied ein persisches und ein armenisches Wort, während sich in Koheleth zwei persische Wörter finden. Durch dieses Ergebniß will er den an den Anfang seiner Dissertation gestellten Satz bewiesen haben: „Aramaea in libro Koheleth vocabula tantum abesse, ut recentioris quam Salomonis aetatis indicia exstent, ut potius ad regis sapientissimi cognitionem terrarum adjacentium earumque dialectorum penitus perspiciendam nos adducant, contendo."

Freilich kann nie aus der Sprache ein ſtringenter Beweis für Salomon als Verfaſſer des Predigers hergeleitet werden, aber doch wollten wir das Reſultat von Böhl anführen, um zu zeigen, wie ganz anders in neueſter Zeit über den Sprachcharakter des Buchs geurtheilt wird. Das iſt alſo die neueſte Anſicht und zwar proteſtantiſcher Seits, daß die Sprache im Prediger eher für, als gegen die Abfaſſung des Buches durch Salomon ſpreche.

III. Abſchnitt.

Der Darſtellungscharakter und Stil im Großen und Ganzen.

§ 56.

Drei Erklärungsverſuche.

In den bisher behandelten Abſchnitten glauben wir den Beweis geliefert zu haben, daß die aus der formellen Betrachtung des Buches reſultirenden Bedenken gegen Salomons Autorſchaft wenig oder nichts beweiſen. Daher wollen wir den noch reſtirenden dritten Punkt auch kürzer behandeln, zumal da gegneriſcher Seits auch nicht ſo viel Gewicht darauf gelegt wird, als auf die beiden bis jetzt beſprochenen Punkte. Wir haben uns alſo noch über die Diction, den Stil und Darſtellungscharakter Kohelets im Großen und Ganzen kurz zu verbreiten. Dabei wollen wir den Stil des Buches in dem Sinn gefaßt wiſſen, in welchem Lowth ihn faßt, wenn er ſchreibt: „quo „stylo“ intelligi velim non nudam solum dictionem, sed sensus etiam et rationem cogitandi, unde tanquam ex fonte necessario derivetur, suumque quendam saporem ducat oratio.“ Bezüglich dieſes Punktes wirft Knobel dem Verfaſſer des Predigers Breite, Weitſchweifigkeit und Pleonasmen vor (conf. l. c. p. 66). Nach Eichhorn iſt der Ausdruck rauh, jung, ſpielend, wie er in einem Zeitalter zu ſein pflegt, wo die Sprache ihre eigene Kraft und Stärke verloren und ſchon ausgeblüht hatte. Bertholdt will gleichfalls eine ſpielende Methode, Tautologieen, künſtlichen Witz, Inconſiſtenz der Gedanken und Ideen entdecken. Roſenmüller nennt die Diction in unſerm Buch: „plerumque plana, humilis, laxa et dissoluta“, und Bernſtein äußert ſich hierüber folgendermaßen: „Quid? tota illa scribendi cogitandique ratio, frigidus iste explicandi animus atque considerata eaque acerbissima mentis sobrietas, quantopere abhorrent ab ingenti illo regis ardore etc.?“ (l. c. pag. 42). Alle die genannten Merkmale ſollen ſich nicht mit der Schreibart Salomons vereinbaren laſſen, ſondern unverkennbar den Charakter der nacheriliſchen Schreibweiſe verrathen.

Zur Erklärung dieſer Erſcheinung weiſen wir zuerſt auf das Thema des Buches und deſſen Behandlungsweiſe hin. Der rhetoriſch-philoſophiſche

Charakter des Predigers mußte eine andere Farbe der Darstellung hervorrufen, als in den übrigen alttestamentlichen Schriften, denn kein anderes Schriftstück behandelt das Thema, welches in Koheleth zur Darstellung kommt. Sodann haben wir in unserm Buch nicht die Resultate der geistigen Thätigkeit des Predigers, wie z. B. in den Proverbien, vielmehr werden wir in sein innerstes Seelenleben eingeführt und sehen gleichsam den Proceß seines Geistes, wie er sich durch die verschiedenen betrübenden Erscheinungen hindurchwindet, und nach einem Bleibenden unter der Sonne sucht und ringt. Auch dadurch mußte die Darstellung und Diction wesentlich anders ausfallen, als wenn Koheleth uns nur die Resultate seines Nachdenkens mitgetheilt hätte. Ein zweiter Erklärungsgrund der beim ersten Blick auffallenden Farbe des Stils in Koheleth dürfte in der Seelenstimmung liegen, die des Verfassers im Augenblick des Schreibens sich bemächtigt hatte. Unwillkürlich drängt sich bei einem aufmerksamen Durchlesen des Buches die Bemerkung auf, daß ein Mann zu uns spricht, in dessen Innern sich eine große Zerrissenheit, Zerfahrenheit und Ueberdruß bekundet. Wie aber das seelische Leben überhaupt von wesentlichem Einfluß auf das Aeußere des Menschen ist, so daß sich die Empfindungen und Gefühle der Seele auch äußerlich abprägen, so kann auch behauptet werden, daß die sprachliche Darstellung, die gleichsam nur die Verkörperung des im Geiste erfaßten Gedankens ist, von der Seelenstimmung des Schreibenden wesentlich beeinflußt werden muß. Kann dann noch eine breite und weniger geglättete Diction Anstoß erregen, wenn Umbreit von dem Verfasser unseres Buches und seiner Gemüthsverfassung folgendes Urtheil gibt? „Koheleth in mentis campo, omni ordine neglecto salit, quod nunc toto animo exclamavit mox audaciter reclamat; modo flet, modo ridet, modo Deo maledicit, modo eum laudat, modo mortem appetit, modo eam timet; ne multa, sempiternis circumagitur dubiis“ [1]). Aehnlich drückt sich Eichhorn aus (Einl. IV, p. 286). „Und wer hat noch den Prediger gelesen, ohne zu fühlen, daß in einem großen Theil desselben kein kalter Lehrer, sondern ein warmer Beobachter des Weltlaufs spricht, der im Affect, von welchem er hingerissen ist, unmöglich die bestimmte Sprache der kalten Vernunft reden kann. Er verwirft und billigt, lobt und tadelt, überspannt, läßt nach, widerspricht und verbessert sich, wie es der Gang der menschlichen Leidenschaft erwarten läßt. Nur wenn der Affect vorüber und Ruhe zurückgekehrt ist, spricht er gemäßigter und bestimmter.“ Auch H. Ewald [2]) will in dem Buch eine gewisse Unruhe beim Schreiben merken; die Sprache sei leidenschaftlich erregt, gespannt und abgerissen und bei aller Weitschweifigkeit im Einzelnen hastig und mehr andeutend, als vollendend. Diese Stellen enthalten ein treues Bild von dem Charakter Kohelets,

[1]) Koh. sccpt. p. 45. — [2]) Poet. Bücher IV, p. 192.

weßhalb wir auch nochmals auf sie zurücksehen müssen, wenn wir über die Anlage des Buches sprechen werden. Daß aber wirklich die geistige Disposition des Verfassers die Darstellung sehr beeinflußt, möge uns ein Blick auf den sprachlichen Charakter des Jeremias und seiner Zeitgenossen zeigen.

Habakuk kann so ziemlich als Zeitgenosse des Jeremias bezeichnet werden. Von dem schriftstellerischen Charakter des erstern der beiden Propheten entwirft Welte folgendes Bild: „Seine Sprache ist klassisch. Die Klassicität des Ausdrucks, von einer reichen Phantasie zum Gewande großer und herrlicher Gedanken gebraucht, gibt dem Ganzen den Charakter des wahrhaft Vollendeten.“ Aehnliches sagt derselbe Gelehrte bezüglich der schönen Sprache Nahums, der gleichfalls in jener Zeit lebte. Jeremias dagegen, der tief empfindende und das Unglück des Volkes schmerzlich mitfühlende Prophet, durch dessen Schriften, gleich wie in seinem Leben der Ton des Schmerzes klingt, hat auch nicht so rein, so lebendig und glänzend geschrieben, wie seine Zeitgenossen, deren Herz weniger von Wehmuth erfüllt war. Das Mitleid unseres Propheten ist nämlich so groß, daß er öfters in der Rede sich mit dem Volk verwechselt, und was das Volk im Ganzen angeht, auf seine eigene Person überträgt. Welte sagt von ihm: „Die Düsterheit, welche sein Gemüth umlagerte, die Wehmuth seines verwundeten Herzens und das niederdrückende Gefühl eines erfolglosen Strebens sind allen seinen Vorträgen eingedrückt.“ Schon Hieronymus hat dies gefühlt und in den Worten niedergelegt: „Jeremias sermone quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par est.“ Aehnliches und insbesondere das Letztere, daß die sprachliche Darstellung in Koheleth den Gefühlen des Verfassers entspreche (sensibus par est), wollen wir auch von Koheleth behaupten, der uns ein treues Bild von seinem bewegten und schmerzlich berührten Seelenzustand gibt. Dabei verdient noch Folgendes hervorgehoben zu werden, daß man nach Häverniк (Einl. I, p. 157) als Hauptcharakterzug des orientalischen Geistes die Unterordnung der Form unter das Wesen bezeichnen kann, eine Unterordnung, die sich in einem ganz besondern Grade in der hebräischen Sprache und Literatur zeige. Die Fülle des Gedankens beherrsche hier ganz die Form, und diese trete je nach der Individualität und dem Gegenstand mehr oder weniger in den Hintergrund, so daß im Ganzen ihre Ausbildung als etwas Unwesentliches, minder Berücksichtigtes erscheine.

Endlich verweisen wir zur Erklärung des Stils in Koheleth auf das hohe Alter, in welchem der Verfasser des Predigers offenbar gestanden haben muß, als er das Buch niederschrieb. Von allen äußern Zeugnissen der jüdischen Tradition und den vielen Stimmen aus allen christlichen Jahrhunderten abgesehen, die dafür sprechen, daß Salomon am Abend seines Lebens die in unserm Buch enthaltenen Betrachtungen

niedergeschrieben habe, brauchen wir nur das 12. Capitel einer aufmerksamen Betrachtung zu unterziehen, um bald klar darüber zu werden, daß nur ein Greis, der den Druck des Alters tief empfindet und bereits am Rande des Grabes steht, so schreiben und das Alter so ergreifend schildern kann, als Koheleth dies gethan hat. Ganz richtig bemerkt daher Hölemann (Bibelstudium p. 36): „Die sprachlich-stylistische Verschiedenheit ist erklärlich, ja gefordert durch die verschiedenen Zwecke, wie im Verlauf der Zeit durch Wandlung der äußern Verhältnisse und innern Zustände eines so feinen und zarten Organismus, als Salomon. Finden wir nun im Prediger die Darstellung breit und mühsam, darauf wieder hart und abgebrochen; vorherrschend prosaisch, plan und populär in Didactik und Historie, dann wieder rhetorisch, ja poetisch mit Elegie und Lyrik, erscheint sie zuweilen rauh und wiederum weich, väterlich und doch auch wie verdrießlich, so liegt gerade in dieser Ungleichmäßigkeit die Gleichmäßigkeit des Alters, in dessen Schilderung auch der Ausgang in wehmüthiger Selbsterfahrung sich ergeht und krönt."

Auch von dieser Seite betrachtet scheint Koheleth Nichts zu enthalten, was sich nicht mit Salomon vereinbaren läßt.

Wir schließen mit den Worten: „le style, c'est l'homme."

§ 57.

Schlußbemerkungen. Rückblick.

Ueberblicken wir nochmals die Reihen unserer Gegner und ihre Leistungen, so sehen wir, 1) daß sie vielfach den ersten maßgebenden und höchsten Gesichtspunkt nicht beachtet haben. Sie haben außer Acht gelassen, daß wir an Koheleth ein Stück jener heiligen Literatur haben, deren Bedeutung in der Zeit des Verfassers nicht ganz erschlossen wird, sondern ihre volle Erklärung erst in ihrer Beziehung zu Christus, dem Mittelpunkt der Weltgeschichte und Zielpunkt der heiligen Bücher der Juden findet. Wer Koheleth hievon ausnimmt und die dunkeln Seiten desselben nicht im Morgenroth der erwarteten Erlösung beleuchten, dagegen seine Bedeutung für eine Unglücksperiode einschränken und ihn zu einem Trostbuch herabdrücken will, dem fehlt das Licht, welches allein durch die dunkeln Pfade des alten Testamentes den wahren Weg zum wahren Licht des Lebens zeigt; ein solcher ist blind und geräth ganz sicher auf Abwege. Dabei muß man noch bedenken, daß Koheleth eher Alles will, als Trost einflößen; er ist so wenig ein Trostbuch, als die Klagelieder. Läßt man jenen ersten und höchsten Gesichtspunkt außer Auge, dann ist der heilige Charakter des Buches Preis gegeben, dann begreift man nicht, warum ein Koheleth im Kanon steht, dann ist für alle möglichen Theorieen nicht nur über Zweck und Bedeutung, sondern auch über Entstehungszeit Thür und Thor geöffnet. Faßt man aber die

Beziehung auf den Messias richtig auf, und das muß geschehen (vergl. den IV. Theil), dann gibt's keinen Raum für Koheleth in der nachexilischen Zeit, dann muß seine Entstehung wenigstens in die Zeit angesetzt werden, die dem Auftreten der Propheten vorausgeht.

2) Unsere Gegner haben den bei Handhabung der Kritik allein richtigen und zum Ziel führenden Weg verfehlt und Irrwege eingeschlagen. Die erste Frage über Authenticität lautet: was sagen die äußern Zeugnisse? was spricht die Tradition? dann erst fragt man nach innern Gründen, die als Stütze für die äußern aufgebracht werden können. Läßt sich Harmonie zwischen beiden Arten von Zeugenaussagen herstellen, wie in unserem Falle, dann ist die Frage entschieden. Erheben sich Difficultäten, so ist damit noch lange nicht die Unächtheit dargethan.

Dies wäre in unserem Falle z. B. erst dann geschehen, wenn klar bewiesen ist, daß die innern und äußern Zeugen offenbar falsch sind, wenn man zeigen kann, wie ein pseudepigraphisches Buch in den Kanon gelangen, wie diese pia fraus oder auch dieser dolus malus den Juden und den Bibelgelehrten 2000 Jahre hindurch verborgen bleiben konnte, und wenn man solche zwingende Gründe für spätere Entstehung anführte, deren Beweiskraft keine Beanstandung zuläßt.

Nichts von alldem ist geschehen. Mit Hintansetzung, nicht Entkräftung, aller für Authenticität des Buches sprechenden innern und äußern Zeugnisse schlug man ganz andere Wege ein. Man mißkannte den Charakter der Kanonicität, überschätzte die Kenntniß bezüglich des Umfangs der hebräischen Sprache, überspannte die Beweiskraft des sprachlichen Momentes, ging von falschen dogmatischen Anschauungen über alttestamentliche Eschatologie aus, verstand den Inhalt und Geist des Buches unrichtig und glaubte sich berechtigt, aus dem Inhalt des Predigers ein historisches Zeitbild zu entwerfen. Was konnte bei einem solchen Verfahren herauskommen? Offenbar nur Unrichtiges und Unwahrheiten. Hören wir einige solcher falschen Behauptungen. Augusti sagt z. B.: „Daß Salomon nicht Verfasser des Buches sein könne, läßt sich bis zur höchsten Evidenz beweisen; hierüber ist unter den neuern Auslegern nur eine Stimme" (cf. Einl. § 174). Aehnlich Knobel: „In der That läßt sich auch kein Satz der alttestamentlichen Kritik sicherer stellen, als der, daß das Buch Koheleth ein un- und nachsalomonisches Werk sei" (p. 76). Ebenso unwahr ist z. B. Hengstenbergs Ansicht, „daß die dargelegten geschichtlichen Züge einzig und allein auf die Perserherrschaft passen".

3) Das Verfahren unserer Gegner leidet an vielen Inconsequenzen. Hievon nur wenige Beispiele.

Im Lied der Debora z. B. (Jud. 5) kommen fremdartige sprachliche Erscheinungen, besonders aber Aramaismen und junghebräische Wörter in solcher Häufung vor, daß sie den in Koheleth befindlichen

wohl an die Seite gestellt werden dürfen. Bezüglich des Büchleins Ruth bekennt selbst Bertheau: „Dieses kleine Buch enthält verhältnißmäßig viele Wörter, die sonst nirgends im alten Testament vorkommen, andere, die höchst selten sind." Dessenungeachtet halten unsere Gegner mit Recht die vorexilische Abfassung der betreffenden Schriftstücke aufrecht; nur Koheleth muß aus denselben sprachlichen Gründen ein Product späterer Zeit sein.

Aehnlich verhält es sich mit dem Buch Job und dem hohen Liede, wie oben gezeigt wurde. Nachdem beide Bücher längere Zeit in's Exil wandern mußten, durften sie in neuester Zeit wieder in's Salomonische Zeitalter zurückkehren. Nur den Prediger will man immer noch im Exil behalten. Es ist dies ein Unrecht an der Wissenschaft; res clamat ad Dominum. Das Buch muß zu seinen Genossen zurückversetzt und der Salomonischen Zeit restituirt werden.

4) Unsere Gegner gehen mit sich selbst in's Gericht; einer spricht dem andern das Urtheil. Die Meinung des einen Gelehrten wird von fast allen Spätern bekämpft und verworfen, und sehr oft war ich in der Lage, den Gegner mit einem andern Gegner schlagen zu können. Dadurch sinkt das Gewicht aller angeführten Beweise auf ein Minimum herab. Wäre daran nicht zu zweifeln, wie man vorgab, daß sich im Prediger keine Spur Salomonischer Denk- und Redeweise findet, so müßte sich ebenso sicher behaupten lassen, daß Sprache und Inhalt den Charakter einer andern bestimmten Zeit an sich tragen; allein hierin herrscht eben die größte Uneinigkeit. Es läßt sich in der nachsalomonischen Zeit wirklich keine Periode mehr finden, in welche unser Buch nicht von Vertretern der negativen Kritik versetzt worden ist. Dies ist der klarste Beweis dafür, daß ihre Beweise Nichts taugen. Dieses Argument ist stichhaltig und wird öfters geführt. So gehen z. B. über die Entstehungszeit des Buches Jona die Ansichten der neuern Kritiker nach 8 Richtungen auseinander. Wenn hierauf Keil [1]) mit Recht erwiedert: „wie wenig aus diesen Argumenten sich die spätere Abfassungszeit folgern läßt, zeigt schon die große Differenz der Kritiker über diesen Punkt;" dann dürfen auch wir zur Entkräftung der Einwürfe unserer Gegner auf die große Disharmonie ihrer Resultate hinweisen. Obwohl die Veränderungen in Folge des Exils nach jeder Richtung die tiefgreifendsten waren, so sind die Leugner der Salomonischen Autorschaft nicht einmal darüber einig, ob das Buch ein vor- oder nachexilisches Product sei. Es ist nicht uninteressant, die große Differenz in einer Uebersicht anschaulich zu machen.

§ 58.

Disharmonie der Gegner.

Nachtigal setzt die Entstehungszeit zwischen Salomon und Jeremias, also: . . . . . 975—588.

[1]) Keil, Einl. § 92.

Paulus, Schmidt und Jahn: zwischen Manasse und Zedekia . . . . . 699—588.
Grotius, Kaiser, Eichhorn: zur Zeit Serubabels kurz nach dem Exil . . . . . 536—500.
Hermann v. d. Hardt, Nachman, Krochmal, Umbreit, Bernstein, Hengstenberg: persische Periode . 538—333.
Keil setzt die Abfassung unter Artaxerxes I. . . . 465—424.
Hävernik: Mitte des 5. Jahrhunderts, ebenso Weber und Zöckler . . . . . 450—400.
Rosenmüller: zwischen Nehemias und Alexander . . 450—333.
Ewald: 100 Jahre vor Alexander . . . . . 430.
Stähelin, Davidson, Elster, Vaihinger: spätere persische Zeit . . . . . 420—330.
Gerlach . . . . . 400.
de Wette und Knobel: Ende der persischen und Anfang der macedonischen Periode . . . . . 350—300.
Burger, Bergst: Zeit des Aufenthalts Alexanders in Palästina . . . . . 333.
E. Maier . . . . . 300.
Bertholdt, Zirkel, Gelbe: Zwischen Alexander und Antiochus . . . . . 333—164.
Vatke, Hartmann, syrisch-makkabäische Periode . . 300—100.
Böttcher . . . . . 210.
Hitzig . . . . . 204.
Grätz macht Koheleth zum Zeitgenossen des Herodes.

Dies ist das Resultat eines 200 Jahre hindurch mit den Waffen der zersetzenden Kritik gegen Salomons Autorschaft geführten Kampfes. Die Kritik hat sich so recht als negative erwiesen, indem sie Vieles negirt, aber nichts Positives an dessen Stelle gesetzt hat. Es dürfte einem Spätern nicht leicht sein, noch eine neue Hypothese zu erfinden und einen noch nicht betretenen Weg der Kampfesweise zu entdecken. Die Waffen sind abgestumpft, und hoffentlich werden die Gegner ermüdet sein. Von allen obigen Resultaten hat eines so viel Werth oder Unwerth als das andere. Drum wagen wir zu behaupten, daß die Autorschaft Salomons heutzutag viel fester steht, als damals, wo sich noch gar keine Gegenstimmen erhoben hatten. Ein ganzes Heer von Gegnern mit allen möglichen und unmöglichen Gründen hat es nicht vermocht, die Beweise für Salomon zu entkräften und noch weniger solche, die gegen Salomon sprechen und beweisen, aufzufinden. Daß Salomon Verfasser Koheleths sei, ist meine festeste Ueberzeugung. Ob es mir gelungen, durch positive Beweisgründe die Salomonische Autorschaft zur Evidenz gebracht zu haben, will ich nicht entscheiden; das aber glaube ich bewiesen zu haben, daß die Gegengründe alle unstichhaltig sind, und daß heute noch die An-

nahme Salomonischer Abfassung wissenschaftlich haltbarer ist, als alle andern.

Und hiemit glauben wir den I. Theil erledigt und die an die Spitze gestellte Thesis bewiesen zu haben. Alle äußern und innern Gründe sprechen für Salomon; kein einziger von den Gegnern vorgebrachter Gegengrund, die Sprache miteingerechnet, ist stichhaltig; drum bleibt nach wie vor die traditionelle Ansicht, daß Salomon Verfasser Koheleths sei, in ihrem vollen Recht und wissenschaftlich begründet bestehen.

II. Theil.

Anlage des Buches.

§ 59.

Vorbemerkung.

Indem wir hiemit zum zweiten Theil unserer Aufgabe übergehen, müssen wir vorerst bemerken, daß die Meinungen und Ansichten der Gelehrten über den vorliegenden Punkt ebenso getheilt sind und auseinander gehen, wie bezüglich der Autorschaft und Entstehungs-Zeit des Buches. „Alii tam varie atque diversimode proponunt (sc. dispositionem ac nexum), ut, quem sequaris ducem, in quo tuto acquiescas, anceps videatur [1])." „Quot exstiterunt scriptionis interpretes, tot sententiae de libri admodum obscuri dispositione prolatae sunt [2])." Weil aber die Bestimmung der Anlage eines Werkes in innigster Beziehung mit der Ansicht über Thema oder Gegenstand des Buches steht, so sind wir genöthigt, wenn wir einen geschichtlichen Ueberblick über die verschiedenen Auffassungen der Anlage geben wollen, auch zugleich hervorzuheben, welche Ansichten sich bezüglich des Themas im Prediger gebildet haben.

Wir heben drei Perioden hervor, in welchen in dieser Hinsicht über Koheleth verschiedene Anschauungsweisen herrschten: 1) Von den ältesten, patristischen Commentatoren bis zur Reformation; 2) von da bis auf Grotius und 3) von Grotius bis auf die neuere Zeit.

§ 60.

Patristische Auffassung.

In der patristischen Periode betrachtete man unser Buch als Ein Ganzes, dessen Inhalt sich mit der Darstellung der Eitelkeit und Nich-

---

[1]) *Carpzov* p. 231. — [2]) *Bernstein* p. 9. Cf. *Lowth*, De sacra poësi Hebr. pag. 490.

tigkeit alles Irdiſchen und Creatürlichen befaſſe, womit man, wie wir unten zeigen werden, die Zweckbeſtimmung verband, daß das Buch die Verachtung der Welt lehren wolle. Dies zeigen uns die Commentare des Gregor Thaumaturgus, Gregor Nyſſ., Hieronymus, Auguſtinus, Gregor d. Gr. u. ſ. w. Sie wahren ſogar die Einheit des Buches, obgleich ſie nicht der Anſicht ſind, daß Alles im Sinn und Geiſte Salomons geſprochen ſei, und daher zu dem Auskunftsmittel greifen, daß er an derartigen Stellen die Worte von Gegnern der Wahrheit anführe; ſo Hieronymus zu 9, 7 und 8: „et haec, inquit, aliquis loquatur Epicurus et Aristippus et Cyrenaici.“ — Andere Stellen wurden allegoriſch gedeutet, um ſie nicht einem zweiten in den Mund legen zu müſſen. So ſah man in der Aufforderung zum Eſſen und Trinken eine Hinweiſung auf das heilige Abendmahl: „nam istum Ecclesiastem in hac sententia manducandi et bibendi, quam saepe repetit plurimumque commendat, non sapere carnales epulas voluptatis, satis istud ostendit, ubi ait: melius est ire in domum luctus[1]).“ „Bonum est, veros cibos et veram sumere potionem, quos de Agni sanguine et carne in divinis voluminibus invenimus[2]).“ Der Commentar des Hieronymus war beſtimmend für das ganze Mittelalter, und noch die ſcholaſtiſchen Commentatoren theilen im Weſentlichen ſeine Anſicht. Im patriſtiſchen Zeitalter blieb Gregor d. Gr. allein nicht bei der genannten Erklärungs-Weiſe ſtehen, ſondern ging einen Schritt weiter, indem er nicht nur einzelne Stellen als aus dem Mund von Gegnern angeführt betrachtete, ſondern dem Buch den Charakter eines dramatiſchen Wechſelgeſpräches beilegte, — eine Anſicht, die ſpäter Anklang fand und noch weitere Ausbildung erlangte. Er ſagt nämlich lib. IV. dialog. c. 4: *„τούτου ἕνεκεν τὸ βιβλίον τοῦτο ἐκκλησιαστὴς ὠνομάσθη, ἐπειδὴ ὁ Σαλομὼν ἐν τούτῳ ὥσπερ λαοῦ ταραχώδους τὸν νοῦν ἀνεδέξατο, ἵνα δι' ἐπιζητήσεως πάντα εἴπῃ, ὥστε λοιπὸν διὰ πείρας καὶ τὸν ἄπειρον λογισμὸν νοῆσαι· ὅτι ὅσα ψήφους δι' ἐπιζητήσεως κινεῖ, τοσαῦτα εἰς ἑαυτὸν διάφορα πρόσωπα ἀνεδέξατο.“*

§ 61.

Reformatoriſche Auffaſſung.

In der Reformation beginnt eine zweite Epoche der Auffaſſungsweiſe bezüglich der Anlage und des Gegenſtandes unſeres Buches, deren Charakter ſich ſo bezeichnen läßt, daß ſie zu Gunſten der Einheit ausgefallen, dagegen die richtige Faſſung des Inhalts verfehlt habe. Die oppoſitionelle Richtung der Reformatoren gegen die katholiſche Auffaſſung zeigte ſich bei dem Buche dadurch, daß ſie den ſpecifiſch moraliſchen Cha-

[1]) *Aug.* De civ. Dei 7, 20. — [2]) *St. Hieronymus* zu 2, 24.

rakter, an welchem die Kirchenväter festhielten, mehr zurücktreten ließen und, wie sie selbst sagten, die praktische Seite des Buches hervorkehrten. So bemerkt Luther zu 2, 24: „Haec est conclusio principalis, immo consilium totius libri, quod saepe repetit, — oder zu 5, 17., einer Stelle, die gleichfalls eine Aufforderung zum Essen und Trinken enthält: Haec sententia interpres est totius hujus libri.“ — Bei dieser Zweckbestimmung folgt von selbst, daß die Vertreter der gedachten Ansicht alle Gedanken des Buches als aus Einem Geiste fließend bezeichnen mußten. Dadurch hat die Auffassung der Anlage des Buches gewonnen, indem die Ansicht der Kirchenväter, als ob zwei Stimmen sprechen, überwunden wurde.

§ 62.

Die Auffassung neuerer Zeit nach drei verschiedenen Richtungen.

Durch Grotius hingegen wurde nicht nur die bis dahin feststehende Ansicht über den Verfasser erschüttert, sondern er hat auch die ganze Einheit des Buches aufgelöst, und seit seiner Zeit sind auch die mannigfachsten und verschiedensten Meinungen bezüglich der Anlage des Buches zu Tage getreten. Dieses ist in der Natur der Sache ganz begründet. Wird nämlich ein anderer Verfasser als Salomon zu andern Zeiten und unter andern Verhältnissen lebend angenommen, so wird auch die Ansicht über den Zweck des Buches sich darnach so oder anders gestalten, und eine veränderte Zweckbestimmung wird auch eine Veränderung der Ansicht über die Anlage nach sich ziehen müssen. Bei der Vielheit der von dieser Zeit an aufgekommenen Meinungen wollen wir das chronologische Moment außer Augen lassen und sie in größeren Gruppen nach ihrer inneren Verwandtschaft zusammenstellen.

1) Einige nehmen weder Plan noch Einheit des Buches an, sondern halten es für eine Sammlung von Aufsätzen, die nur lose zusammenhängen und entweder von verschiedenen Männern ausgingen oder von Einem Verfasser, aber aus verschiedenen Zeiten herrühren. Grotius drückt sich hierüber folgendermaßen aus: „redactas esse in hunc librum varias hominum, qui sapientes apud suos quosque habebantur, opiniones *περὶ τῆς εὐδαιμονίας*, quare mirari non debemus, si quaedam hic legimus non probanda, omnes enim sententias cum suis argumentis recitanti necesse erat id accidere[1].“ Die Ansichten anderer Gelehrten, welche im Wesentlichen mit Grotius übereinstimmen, finden sich aufgezeichnet bei Hävernik S. 451. Von ihnen wollen wir nur noch anführen eine bezügliche Bemerkung aus Schmidt[2]: „Unser Buch, so wie es vor uns liegt, scheint aus Aufsätzen, in verschiedenen

[1]) Cf. *Elster* p. 17. — [2]) Koheleth's Lehren p. 82.

Seelenstimmungen und zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben, zu bestehen, und scheint noch kein völlig für's Publikum ausgearbeitetes Werk, sondern vielmehr ein von dem Verfasser für sich selbst zur ferneren Ausarbeitung hingeworfener Brouillon zu sein." Endlich sagt de Wette: „Kohelets System ist das Unsystematische, seine Consequenz Inconsequenz, und seine Gewißheit die Ungewißheit."

2) Eine andere, von der vorigen ganz abweichende Ansicht wird von Herder [1]), Kelle [2]), Eichhorn [3]) und Bergst [4]) vertreten, nach welchen das Buch in dialogischer Form geschrieben wäre und nach Herder eine Unterredung zwischen einem kühnen Forscher und einem klugen Lehrer, und nach Bergst ein Gespräch zwischen einem griechischen Sophisten und einem ächten Israeliten enthalten soll. Eichhorn hat sich in den früheren Ausgaben seiner Einleitung — in der vierten ist er von seiner früheren Ansicht abgestanden — an Herder angeschlossen, obgleich er in der Abtheilung der Einzelgespräche von ihm abwich, während beide wiederum von Bergst bedeutend differiren.

3) Mit Uebergehung Derjenigen, welche durch Text-Corruption die gestörte Einheit wieder herstellen wollen (so Palm und Umbreit, welch letzterer in neuester Zeit von seiner früheren Ansicht abgestanden, indem er eine solche kritische Operation als einen Gewaltstreich bezeichnet in seinem: „Was bleibt?" p. VI), — heben wir nur noch die Anschauungsweise hervor, nach welcher sich in unserem Buch eine Gliederung, Disposition und Durchführung des Themas finden soll, wie sie in der modernen Zeit von einem Autor billig verlangt und vorausgesetzt werden darf, dem Hebräer aber und Orientalen überhaupt ganz fremd ist. Hieher gehören Ewald, Hitzig, Vaihinger, Keil, Köster, Hahn, Bernstein, Wangemann. Schließlich erwähnen wir noch die ganz vereinzelt dastehende Ansicht Hengstenbergs, welcher einen alle Theile des Buchs mit einander verbindenden Faden in dem durchgängigen Bezug auf die Verhältnisse und Stimmungen, Nöthen und Schäden der Zeit erkennen will; darin sei die Einheit des Buches begründet, im Uebrigen gehöre es zu den Eigenthümlichkeiten desselben, keinen Plan zu haben.

Diesen verschiedenen Ansichten geht noch eine andere zur Seite, welche wir auch zu der unsrigen machen, und die schon von Kleuker, Jahn, Herbst, Scholz ꝛc. Vertretung gefunden. Zunächst aber wollen wir obige Auffassungen einer näheren Würdigung unterziehen.

---

[1]) Briefe, das Studium der Theologie betr., Werk 9. p. 128. — [2]) Die heilige Schrift in ihrer Urgestalt I, p. 280. — [3]) Einleitung III, p. 650. — [4]) In Eichhorn's allgem. Bibl. Bd. X, p. 963 ff.

§ 63.

Gründe für diese verschiedenartige Auffassung.

Die Gründe, weßhalb sich so viele und widersprechende Ansichten bezüglich der Anlage unseres Buches gebildet haben, glauben wir darin suchen zu müssen, 1) daß der Geist desselben nicht gehörig aufgefaßt, vielmehr geglaubt wurde, Koheleth verwickle sich in Widersprüche und trage anstößige Lehren vor, was bei genauer Beleuchtung keineswegs der Fall ist, und 2) weil man sich berechtigt glaubte, den Inhalt des Buches in ein nach moderner Denkart zugerichtetes logisches Schema einzurahmen, was den alten orientalischen Geistes-Erzeugnissen Gewalt anthun heißt. Ersteres hat zu der Ansicht Veranlassung gegeben, daß in Koheleth mehrere Stimmen sprechen, oder daß verschiedene Meinungen gesammelt und zu einem Ganzen vereinigt worden seien. Worin soll nun das Anstößige der in Koheleth enthaltenen Lehren bestehen? Sollte sich nicht auch hier bewahrheiten, was schon Theodoret gesagt (Praefat. in quaest. select.) mit Bezug auf die Gegner der christlichen Wahrheit und Lehre seiner Zeit: „*Ἰστέον δὲ πρὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων, ὡς οὐχ ἅπαντες σύμφωνον ἔχουσι τῆς ἐρωτήσεως τὸν σκοπόν. Ἀλλ' οἱ μὲν δυσσεβῶς ἐρωτῶσι, διελέγχειν οἰόμενοι τὴν θείαν γραφήν, νῦν μὲν ὡς οὐκ ὀρθὰ παιδεύουσαν, νῦν δὲ ὡς ἐναντία διδάσκουσαν*“ —? Knobel führt als solche anstößige Lehren auf: Fatalismus, Skepticismus und Epikuräismus.

Was nun den ersten Vorwurf anbelangt, so kann ihn natürlich nur Derjenige erheben, welcher zugleich behauptet, daß Koheleth die Unsterblichkeit leugne oder vielmehr dieses Dogma gar nicht kenne, was Knobel unumwunden ausspricht. Daß aber dieses unrichtig sei, haben wir oben gezeigt, und diese Ansicht widerspricht so sehr dem ganzen Geist unseres Buches, daß Vaihinger den Zweck desselben sogar lediglich darein setzt, auf die Unsterblichkeit des Geistes hinzuweisen; desgleichen Desvoeux, philosophical and critical essay on Ecclesiastes pag. 81: „the certainty of a future judment was that he had principally aimed at.“ Koheleth bekennt mit klaren Worten seinen Glauben an eine höhere Weltordnung und weist öfter auf das kommende Gericht, auf Ablegung der Rechenschaft (cf. 3, 17; 8, 6; 11, 9 und 12, 14) und Ausgleichung aller Unebenheiten hin, worin er eine glückliche Lösung des sonst unentwirrbaren Räthsels des menschlichen Lebens findet. Ebenso gibt er Ermahnungen zum sittlichguten Thun und warnt vor dem verderblichen Pfade des Lasters. Damit ist aber die sittliche Freiheit des Menschen zugegeben, wenn solche auch nicht aus andern klaren Ausdrücken Kohelets zu entnehmen wäre. Diejenigen Stellen aber, welche scheinbar fatalistischen Inhaltes sind, erklären sich leicht aus dem Zweck, welchen Koheleth verfolgt hat. Wenn nach seiner Ansicht Alles in der Welt

einen ewig festen, unabänderlichen Gang geht, gegen welchen kein menschliches Streben Etwas vermag, so will er eben damit nur sagen, daß auf der Erde Nichts Bestand habe, Alles schnell vorübergehe und vergänglich, mithin nicht im Stande sei, das menschliche Herz zufrieden zu stellen. Oder wenn er 3, 14 sagt, daß „alle Dinge, welche Gott wirkt, fortdauern in alle Zeiten; nicht können wir Etwas dazu noch davon thun" — so will er eben damit keinen Fatalismus lehren, sondern einerseits die göttliche Macht und Majestät, andrerseits das menschliche Unvermögen und die Nichtigkeit alles menschlichen Strebens constatiren, um dadurch zur Gottesfurcht anzuspornen.

Was den Skepticismus Koheleths anlangt, so soll er sich neben der oftgedachten Leugnung des Unsterblichkeits-Dogmas darin manifestiren, daß nach der Ansicht Koheleths der Mensch bei allen Anstrengungen das Bezweckte nicht erlange, daß alles Streben erfolglos sei und einen wahren Gewinn, wie ihn der Strebende wünsche und beabsichtige, nicht herbeiführe. Aber sollen hierin anstößige Lehren enthalten sein? Wir geben gerne zu, daß sogar der größte Theil des Buches sich damit befaßt, nachzuweisen, daß Nichts hienieden, weder Weisheit noch Ehre noch Reichthum noch Sinnengenuß im Stande sei, den angeborenen Trieb des Menschen nach Glückseligkeit zu befriedigen; aber dessenungeachtet sind wir weit entfernt, hierin einen anstößigen Skepticismus zu entdecken. — Was endlich den Vorwurf des Epikuräismus anlangt, so werden wir darüber uns verbreiten, wenn wir über die Zweckbestimmung des Buches reden werden.

Bezüglich der Widersprüche, in welche Koheleth sich verwickeln soll, ist vorerst zu bemerken, daß sie lange nicht in dem Maaß und Grad vorhanden sind, wie man Koheleth vorgeworfen hat. Sodann haben wir schon im Vorausgehenden gerade denjenigen angeblichen Widerspruch, auf welchen das meiste Gewicht gelegt wird, nämlich Koheleths Ansicht bezüglich des Unsterblichkeitsglaubens, als ganz unverfänglich zu erklären versucht. Alle übrigen Widersprüche, welche noch namhaft gemacht wurden, erklären sich leicht aus der Gemüthsverfassung, in welcher Koheleth sich befunden hat, und welche in dem untersuchenden, wir möchten sagen abwägenden Charakter des Buches zu Tage tritt. Man könnte fast sagen, es herrschen zwei Stimmen in unserm Buch, welche jedoch beide aus Einem Herzen hervorgingen, und nur abwechselnd peinigender sind oder ruhiger, je nachdem das Gefühl der Ermüdung, der Uebersättigung, oder das Bewußtsein der Vergänglichkeit vorherrscht. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht, was Kleuker (S. 179, zu II. 17) bemerkt: „Salomon betrachtet sein Herz als eine zweite Person, als ein zweites Ich, das eine gewisse Forderung an ihn thut, die nicht leicht zu erfüllen ist und ohne deren Befriedigung er doch nicht ruhig und zufrieden sein kann. Darum will er ihm allerhand vorhalten, ob er dadurch oder dadurch dem dunkeln

Sehnen und Verlangen ſeines Herzens Genüge thun und den rechten Punkt treffen könne.“ Daher konnte es allerdings kommen, daß manchen Ausſprüchen nur ein augenblicklicher Werth zukommt, indem ſie bald durch andere aufgehoben oder berichtigt werden.

§ 64.

Falſche Dispoſition des Buches.

So unrichtig die Anſicht derer iſt, welche, um den moraliſch-religiöſen Gehalt des Buches zu wahren, die Einheit auflöſen, ebenſo verwerflich iſt die Anſchauungsweiſe Derjenigen, welche, die Einheit feſthaltend, dem Ganzen eine Eintheilung und Dispoſition aufdrängen wollen, welche ſich ein für alle Mal nicht aufſtellen läßt. Von Solchen gilt das Wort: Qui nimis probat, nihil probat. Die Vertreter dieſer Anſicht haben den großen Fehler begangen, daß ſie glaubten, die moderne Art, ſich vor Ausarbeitung eines Themas zuerſt den Plan feſt vorzulegen, einzutheilen und abzugränzen, ſei in eben derſelben Weiſe auch ſchon bei den Hebräern üblich und in Gebrauch geweſen. Wie bei allen Orientalen, ſo iſt auch bei den Hebräern keine ſtreng geordnete Entwickelung der Ideen, keine logiſche Durchführung des Haupt-Themas zu treffen. Wie wenig ſie es darauf anlegten, nur das und nichts weiter anzubringen, was im engſten Zuſammenhang mit dem Gegenſtand der Abhandlung ſteht, zeigt ſchon das Verfahren der Hiſtoriker bei Benutzung der Quellen, indem ſie oft ganze Paſſus aus den letztern herübertrugen, ungeachtet hiedurch das logiſche Intereſſe und die ſachliche Einheit Eintrag erlitt, während die Schriftſteller der neueren Zeit nur das Paſſende und Einſchlägige wörtlich aufnehmen oder auch nur der Hauptſache nach in ihrem Kontext verwerthen würden. Ueberhaupt haben die Verfaſſer der heiligen Schriften weit weniger mit ruhiger Kälte überlegt, den Stoff logiſch durchdacht und die Ausarbeitung klug berechnet, als vielmehr ihren Gegenſtand tief und innig empfunden und auf das Herz und den Willen der Leſer einzuwirken geſtrebt. Dieſer Gedanke, deſſen Richtigkeit wohl mit Grund nicht angezweifelt werden kann, ſcheint uns ein helles Licht nicht nur über die Form und Geſtalt, überhaupt die ganze Anlage unſeres Buches zu verbreiten, ſondern er bietet auch den Schlüſſel zur Erklärung des formellen Charakters der altteſtamentlichen Schriften im Ganzen genommen, eines Charakters, welcher freilich von der modernen Denk- und Schreibart nicht wenig verſchieden iſt. — Wie verkehrt aber insbeſondere bei Koheleth das Verfahren iſt, den Inhalt nach dem Mechanismus einer künſtlichen Dispoſition zuzuſchneiden, zeigt ſich am beſten, wenn wir die Reſultate betrachten, welche auf dieſem Wege gewonnen wurden. Wir glauben nicht zu viel zu behaupten, wenn wir ſagen, daß ebenſo viele Arten von Eintheilungen aufgeſtellt wurden, als ſich

von einander unabhängige Kritiker an diese Arbeit gemacht haben. Ein Blick auf die folgende Zusammenstellung wird dies bestätigen. Es unterscheidet nämlich:

Hitzig drei Theile: 1, 2 — 4, 16; 4, 17 — 8, 17; 9, 1 — 12, 8.

Ewald vier: 1, 2 — 2, 26; 3, 1 — 6, 9; 6, 10 — 8, 15; 8, 16 — 12, 8.

Hävernick, Keil, Vaihinger und Böckler ebenfalls: 1, 2 — 2, 26; 3, 1 — 5, 19; 6, 1 — 8, 15; 8, 16 — 12, 8.

Köster anders: 1, 2 — 3, 22; 4, 1 — 6, 12; 7, 1 — 9, 16; 9, 17 — 12, 8.

Hahn wieder anders: 1, 2 — 3, 22; 4, 1 — 6, 12; 7, 2 — 9, 10; 9, 11 — 12, 8.

Ganz anders König: 1 — 2; 3 — 5; 6 — 8, 15; 8, 16 — 12.

Endlich Bernstein: 1, 3 — 2, 26; 3, 1 — 5, 19; 6, 1 — 12, 8; 12, 9 — 12, 14.

M. Geier: 2 Theile (worin das Glück nicht, und worin es bestehe); erstern Theil spaltet er in 2, letztern in 3 Unterabtheilungen.

Seb. Schmidt: 3 Theile (beim 1sten bespricht er 2 Punkte, beim 2ten sechs, beim 3ten vierzehn).

Starke: 3 Theile (worin das höchste Gut nicht, und worin es zu finden sei, wie man sich dabei zu verhalten habe, 14 Regeln).

Oetinger: 2 Theile.

Paulus: ebenso.

V. d. Palm: 2 Theile, theoretisch-praktisch; ebenso

J. Dan. Michaelis und Fr. Seiler.

Rosenmüller, Mendelsohn und E. Chr. Schmidt nehmen 13 Theile an.

R. Stier: 3 Haupttheile.

A. F. C. Vilmar: 7 Abtheilungen.

Von den Angeführten hat zugleich jeder die Ansicht seiner Vorgänger, ganz oder theilweise, verworfen. Uebrigens gesteht Hahn sogar selbst ein, daß ein so enger Zusammenhang und gleichmäßiger Fortschritt, wie in den drei ersten Kapiteln, im ganzen übrigen Theile des Buches nicht mehr stattfinde, und alle Versuche, eine fortschreitende Entwickelung von da an nachzuweisen, werden ohne Zweifel, wie bisher, so auch künftighin erfolglos bleiben und können nur zu gewaltthätiger Behandlung des Einzelnen führen. Obwohl er dies nun einsieht, so macht er als den Eintheilungsgrund seiner folgenden Abschnitte, die er aufstellt, weil einmal eine Eintheilung hergestellt sein muß, den jeweiligen Gleichlaut der Form geltend, was aber reine Willkür ist. Von Andern sind Einschnitte in die Rede gemacht, wo durchaus keine Unterbrechung der Gedanken stattfindet, wie bei 6, 9 oder 9, 17, oder aber es wurde da eine Abtheilung gemacht, wo der Prediger zwar einen Gedanken verläßt, aber

nur, um sich zur Betrachtung anderer Zustände zu wenden. Wollte man aber letzteres Princip aufrecht halten, was Vaihinger und nach ihm Hävernik und Keil gethan, so ließen sich gegen zwanzig, und nicht bloß vier abgegränzte Reden finden. Vaihinger sagt: „Die Empfehlung des Lebensgenusses glaubte ich für ein Merkmal der Abscheidung der dichterischen Reden halten zu müssen, und so erhielt ich vier scharf abgegränzte Reden.“ Allein dabei ist nicht einzusehen, warum er nicht gerade acht „scharf“ abgegränzte Reden erhielt, da mindestens so oft der Lebensgenuß empfohlen wird. Kurz, der Umstand, daß so viele Arten der Eintheilung des Buches angegeben, als Versuche hiezu gemacht wurden, zeigt zur Genüge, daß reine Willkür den Maßstab für die Bestimmung der Theile abgab und nicht die Sachlage selbst, daß man dem Stoff eine Division aufzwingen und aufnöthigen wollte, die sich einmal in dem vorliegenden Text nicht findet. „Hat man sich doch auch in Rücksicht auf andere Bücher der Bibel überzeugt, daß jene Disposition nach Anleitung synoptischer Tabellen, jene Einheit des Zweckes und der Gedanken, jene von Anfang bis zu Ende genau jedes Pünktchen bestimmende Planmäßigkeit nicht von den Verfassern der Bücher herrühren, sondern von den an Systeme gewöhnten Auslegern erkünstelt waren“ (Nachtigal pag. 8). — Ebenso ist die Ansicht derer (Palm, Herz, Rosenmüller) nur theilweise richtig, welche eine Zweitheilung in der Art behaupten, daß im ersten Theil (1, 1 — 4 16) das theoretische, im zweiten folgenden Theil das praktische Moment seine Erledigung finde, oder daß im ersten gezeigt werde, was von einem glücklichen Leben abführe, und im zweiten, wodurch ein solches bedingt und zu erlangen sei. Allerdings kommt im ersten Theil keine Ermahnung vor, sondern es herrscht ausschließlich der klagende Ton, welchen ihm die Betrachtung der menschlichen Eitelkeit auspreßt; aber im zweiten Theil ist keineswegs immer der ermahnende Ton beibehalten, sondern ist oft durch Betrachtungen, Reflexionen und Klagen unterbrochen, woraus folgt, daß jene Eintheilung unhaltbar ist.

§ 65.

Inhalt des Predigers.

Welches ist denn aber nun in Wirklichkeit die Oekonomie und Anlage unseres Buches? Um diese Frage richtig zu beantworten, müssen wir vorerst den Inhalt etwas genauer ansehen. Es ist dasselbe ein sinnig verflochtenes Gewebe von Betrachtungen, Untersuchungen, Reflexionen, Belehrungen und Ermahnungen. Im Anfang der Rede (bis 4, 17) kommen nur Betrachtungen vor, welche die an die Spitze hingestellte Behauptung bestätigen sollen. Von 4, 17 — 10, 5 wechseln Betrachtungen mit sinnigen Sprüchen und Ermahnungen ab, und von 10, 5 bis Ende herrscht der paränetische Ton ausschließlich, bis am Schluß der Haupt-

satz und das Resultat des Ganzen folgt. Gegenstand der Betrachtungen sind die Widersprüche des menschlichen Lebens, die Eitelkeit und Nichtigkeit alles Irdischen, worin so vielfach das Glück gesucht wird; und die Lehren und Rathschläge befassen sich damit, auf einen Weg hinzuweisen, welcher zu einem bleibenden Glücke führt, wenigstens lehren sie das Uebel leichter ertragen und Schlimmeres zu verhüten; kurz, der Inhalt will zeigen, daß sich der Mensch hienieden in einem unbefriedigenden Zustand befinde, und lehren, wie er sich doch in dieser Welt zurechtfinden könne.

Verfolgen wir einmal die Haupt-Gedanken und den Plan des Predigers. Gleich im Anfang gibt er uns das Thema seiner folgenden Betrachtungen, sein innerstes Bewußtsein vom Werth oder Unwerth alles Irdischen. Zur Bekräftigung der Wahrheit seiner Ueberzeugung gibt er in anschaulicher Weise einen Ueberblick über den gesammten Welt- und Natur-Lauf, woraus sich ergibt, daß Alles, was ist, verschwindet, und nichts Neues und Bleibendes hienieden ist. Daran knüpft Koheleth die Folgerung, daß das Irdische wohl den Geist ermüden, ihn aber nicht befriedigen und ausfüllen könne, weil die menschliche Sehnsucht gleichsam in gerader Linie sich fortbewege, die Natur aber einen Kreislauf beobachte und daher als unzulänglich erscheine, die Sehnsucht des Menschen zufrieden zu stellen. Die angeführten allgemeinen Behauptungen bestätigt er aus der lebendigsten und reichsten Selbsterfahrung. Dem Prediger, als König von Jerusalem, standen wegen seiner Stellung und seiner hohen geistigen Begabung alle Mittel zu Gebot, die verschiedensten irdischen Güter zu genießen und zur Einsicht und Erkenntniß über deren Werth zu gelangen. Er zeigt uns drei Wege, welche er eingeschlagen, um zum wahren Frieden zu gelangen, von denen aber keiner zum erstrebten Ziele führte. Zuerst versenkte er sich ganz in eine ruhige, einsame Beschäftigung mit der Weisheit. Allein dieser Versuch, die Wechselfälle des Lebens zu erklären, oder das Schlimme zu verbessern, ist gescheitert, und je umfangreicher und scharfsinniger sein Wissen war, desto klarer durchschaute er die mannigfachen Unebenheiten und unabänderlichen Unvollkommenheiten, kurz den großen Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit. — Im zweiten Kapitel zeigt dann Salomon, wie er nach den unbefriedigenden Forschungen von der Höhe geistiger Betrachtung herabgestiegen und in sinnlichen Freuden und Genüssen Ruhe und Befriedigung gesucht, aber nur Unruhe und Ueberdruß geerntet habe. — In dritter Instanz wollte er den Weg der Klugheit wandeln und Vernunft und Sinnlichkeit so mit einander verbinden, daß er von jeder die Früchte genieße. Aber auch dieser Versuch zur Erreichung wahren Glückes schlug für ihn sehr unbefriedigend aus. Weil aber Salomon, wie er selbst 2, 9 sagt, neben aller Sinnentäuschung sich doch noch des Vorzugs eines umfassenden Wissens erfreute, stellte er nun eine vergleichende

Betrachtung der Weisheit und Thorheit an und erkannte, daß erstere zwar im Vergleich zur letztern bedeutende Vortheile gewähre, aber sie zeige sich als unzulänglich, um den Menschen zufrieden zu stellen, indem der Weise wie der Thor dem Tod anheimfalle, Weisheit sich nicht vererben lasse, und was durch sie mühevoll errungen worden, oft durch einen leichtsinnigen Erben verschleudert werde. Darauf kommt er zu dem Schluß, daß dem Menschen nichts bleibe von seiner Mühe, und es deßhalb besser sei, wenn er dem frohen Lebensgenuß sich ergebe. — Bis hieher hat der Verfasser nur aus seinen eigenen Verhältnissen heraus gesprochen, jedoch durch Hinweisung auf schlechte Erben sich den Uebergang vermittelt zur Betrachtung des Erdenlebens überhaupt, welches er in kurzen Zügen im dritten Kapitel zeichnet. Es ist ein Leben voll steten Wechsels; alle Dinge sind vergänglich, und gewinnlos die Bemühungen der Menschen. Nur das, was Gott wirkt, hat Bestand und ist über den Wechsel und die Hinfälligkeit erhaben. Daher tröstet sich Koheleth bei dem störenden Wechsel dieser Zeitlichkeit an dem Ewigen, welches Gott dem Menschen in's Herz gelegt, und empfiehlt ruhige Freude ohne beängstigende Grübeleien. Allein es wird ihm schwer, diese ruhige Stimmung zu bewahren, da er andrerseits wieder sieht, daß neben dieser unbeständigen und daher nicht befriedigenden Gestalt dieses Erdenlebens an sich die Ordnung durch Willkür der Menschen verkehrt wird und Unrecht und Frevelthaten die Oberhand bekommen.

Aber die Verkehrung des Rechts dauert nicht immer; der Frevler kann dem Gericht Gottes nicht entgehen, welches nach dem Tode folgt. — Eben der Gedanke an den Tod ist es, welcher im Nächstfolgenden den Prediger beschäftiget und ihm bittere Klagen auspreßt. Am Schluß des Kapitels empfiehlt er wieder frohen Lebensgenuß; in welchem Sinn aber diese Empfehlung zu fassen sei, werden wir unten sehen.

Im 4. Kapitel bespricht Koheleth nach einer allgemeinen Charakterisirung des menschlichen Lebens die einzelnen Phasen desselben. Er läßt die verschiedenartigsten Erscheinungen und Erfahrungen des Lebens an seinem Geist vorüberziehen und verfehlt nicht, die wichtigsten Lehren und Winke aus der Fülle seiner Erfahrung und Weisheit einzuflechten. Da trifft er nun überall trübe und klagwürdige Erscheinungen. In erster Reihe erwähnt er die Unterdrückung der Schuldlosen und Verlassenen, dann den Neid und die Mißgunst, welche die Strebsamen zu erwarten hätten von Solchen, welche in träger Behaglichkeit ihre Habe verzehren. Daraus folgt, daß Niemand wahre Ruhe findet, sondern Allen nur Gefahr und Leiden bevorstehen. Verwandt mit diesem Bild ist das folgende, indem hier der Geizige geschildert wird, der, wenn er gleich keine Erben hat, dennoch sich jeden Genuß versagt. — Die einsame Verlassenheit des Geizigen veranlaßt den Prediger, als Gegenstück hiezu das Glück der Freundschaft zu schildern, wodurch manches Uebel, wenn nicht umgangen

und verhindert, so doch gemildert wird. — Am Schlusse des Kapitels wirft er noch einen Blick auf die Lage eines Königs und findet, daß auch selbst ihm das Glück bei weitem nicht so freundlich lächelt, als man nicht selten dafür hält. Knobel will mit dieser Geschichte einen neuen Abschnitt begonnen wissen; sie sei nur deßhalb erzählt, um durch ein anderes Beispiel die Ansicht von der Nichtigkeit des menschlichen Strebens zu begründen. Allerdings ist sie sehr geeignet, der elegischen Stimmung des Verfassers — als eines Königs — Ausdruck zu geben. Aber der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dabei nicht abgerissen, sondern durch Vers 9: „Besser sind zwei als Einer ꝛc." in einer sinnigen Weise vermittelt. Denn der König ohne trauliche Umgebung und freundschaftlichen Rath und Beistand soll ein Gegenstück bilden zu den in treuer Liebe verbundenen Freunden. Nach Koheleths Dafürhalten ist das Königthum ein so unsicheres Glück, daß oft ein Solcher zur Krone gelangt, der ihr am fernsten stand, während umgekehrt der von Geburt dazu Bestimmte dieselbe nicht erlangt.

Mit dem letzten Verse dieses Kapitels beginnt plötzlich ein anderer Ton der Rede, der bis zum 6. Vers des 5. Kapitels (incl.) fortgeht, ein Umstand, der den Kritikern viel zu schaffen gemacht und bezüglich der Erklärung des Gedanken-Zusammenhangs die verschiedensten Ansichten zu Tage gefördert hat. Wir wollen statt vieler nur Einen Versuch hier anführen, den Umbreit in dieser Beziehung gemacht hat. Seine Ansicht geht dahin, der Inhalt der sieben genannten Verse lasse sich zusammenfassen in die Mahnung, sich vor übereilten Worten zu hüten, eine Mahnung, welche der Prediger gleichfalls auf Gottesfurcht stütze. Erwäge man aber, wie in Vers 7 das im Anfang des vorigen Kapitels in Anregung gebrachte Thema wieder aufgenommen werde, so habe die Zwischenrede zunächst nur den Zweck, gewissenhafte Stille und Ruhe einer gewissenlosen Regierung gegenüber mit Verweisung auf die Religion zu gebieten [1]). Doch aus dem, was wir bald über die Gemüthsverfassung und geistige Stimmung Koheleths auseinander setzen werden, wird sich ergeben, daß ein allseitig vermittelter Uebergang von einem Gedanken zum andern keineswegs mit Nothwendigkeit anzunehmen ist. — Noch hat aber der Prediger nicht alle Uebelstände und Eitelkeiten betrachtet. Daher fährt er in seinem früheren Ton fort und zeigt mit drei Gründen, wie eitel das Streben sei, Reichthümer anzuhäufen; 1) genieße der Besitzer des Reichthums oft das Wenigste, um den nothwendigen Aufwand nicht noch größer zu machen, 2) werden ihm durch zu viele Sorgen Ruhe und Erquickung entzogen, und 3) sei irdischer Besitz und irdische Güter nicht bleibend und fest, weil sie durch plötzliche Unfälle geraubt werden können, so daß Derselbe, der vorher in

[1]) S. Stud. u. Kritik 1857, I, p. 30.

reichem Besitze stand, nebst seinen Nachkommen oft in bitterer Armuth bis zum Ende darben müsse. Daher empfiehlt Koheleth ruhigen Genuß des Besitzes mehr als fortgesetztes Verlangen und Ringen nach Reichthum. Der eben an dritter Stelle angegebene mögliche Fall veranlaßt den Prediger, noch besonders das Schicksal eines Solchen zu beklagen, welchem seine Stellung und Mittel vollen Lebensgenuß in Aussicht stellen, und welchem nicht nur Reichthum, sondern auch Ehre und alles irdische Glück im vollsten Maß zu Theil geworden, — der aber plötzlich durch eine Schickung Gottes, durch einen Unfall, wie Krankheit oder Tod, aus allem Besitz herausgerissen wird. In Vers 8 stellt er sich dann die Frage, was denn ein Armer aber Weiser voraus habe vor einem reichen Thoren, worauf er selbst die Antwort gibt, daß der Weise seine Ansprüche beschränke und mit Wenigem zufrieden sei, während das Verlangen des Reichen, so viel er auch besitzen und genießen mag, immer weiter und weiter geht.

Das 7. Kapitel hängt mit dem vorausgehenden insofern zusammen, als es nicht nur den Wünschen Einhalt zu gebieten, sondern auch das Fragen und Nachforschen nach den Gründen unerklärlicher Dinge und Verhältnisse zu beschränken lehrt. Im Uebrigen sieht dieses Kapitel auf das bisher Auseinandergesetzte zurück und stellt hauptsächlich Klugheitsregeln auf, um möglichst unangefochten durch die unerklärlichen, wechselnden und gefahrvollen Geschicke dieses Erdenlebens hindurchzukommen. Als solche Regeln der Klugheit lassen sich namentlich vier hervorheben: 1) mahnt er, sich geduldig ins Unvermeidliche zu ergeben, 2) warnt er vor unnützem und unzufriedenem Fragen und Klagen, 3) vor Selbstgerechtigkeit und Ueberklugheit, und endlich 4) warnt er davor, daß man so aufmerksam auf die Fehler Anderer sehe, vielmehr solle man seine eigene Fehlerhaftigkeit zu erkennen suchen. — Wie weit sich aber nach all dem der Prediger davon entfernt glaubt, nun die Weisheit und damit adäquate Mittel gegen die verschiedenen Uebel des Daseins gefunden zu haben, zeigt hinlänglich Vers 24 f. Besonders war sein Bemühen vergeblich, den letzten Grund und die Ursache der Uebel in der Welt aufzudecken. Nur Eines weiß er anzugeben, daß es nämlich der angeborene Trieb zur Sinnlichkeit ist, der den Meisten zum Falle gereicht. — Im 8. Kapitel unterzieht er wieder thatsächliche Zustände seiner Erwägung, und zwar zuerst das Verhältniß zwischen König und Unterthanen, wobei er letztere besonders zum Gehorsam aufmuntert. Freilich müßten sie oft ertragen, daß der König ihnen zum Schaden und Unheil gebietet; denn nicht ist es möglich hienieden, den Frevler und Frommen stets zu unterscheiden, wie der Thatbestand zeigt. Doch tröstet er mit Hinweis auf die unausbleibliche Vergeltung und Ausgleichung im Jenseits, lobt als das Beste den Lebensgenuß und legt nun das Geständniß ab, daß er den Grund dieser Erscheinungen nicht aufzufinden vermöge.

Die Thatsache, daß anscheinend Gerechte und Ungerechte hienieden das gleiche Loos treffe, beschwert sein Gemüth zu sehr, als daß er sich noch weiter hierüber verbreiten oder dabei aufhalten sollte. Daher nimmt Koheleth das 8, 10 berührte Thema im Anfang des 9. Kapitels wieder auf und reflektirt weiter darüber, und namentlich über den Allen bevorstehenden Tod. Darauf folgt wieder eine Aufforderung zum frohen Lebensgenuß. Allein der Gedanke, daß Alles dem Tode verfällt, soll den Menschen nicht zu schlaffer Unthätigkeit verleiten, sondern im Gegentheil fordert Koheleth Alle auf, nach Kräften zu wirken, d. h. sich Schätze zu sammeln, bevor sie der Tod ereile. Aber sogleich gesellt sich zu diesem Aufruf auch wieder der Ton der Klage im Gedanken daran, daß eben der Erfolg des menschlichen Strebens oft ein geringer ist, und die Wirkung nicht immer im Verhältniß steht zur Ursache. Wie gar oft persönliche Tüchtigkeit nicht gehörig gewürdiget und entsprechend belohnt werde, zeigt er an einem Beispiel, hält aber doch fest an der Behauptung, daß Weisheit den Vorzug vor Thorheit verdiene. Dieser letztere Gedanke ist auch das Thema, welches im 10. Kapitel behandelt und durch eine Parallele in gnomenartigen Aussprüchen weiter ausgeführt wird. — Mit dem folgenden Kapitel leitet Koheleth den Schluß des Buches ein, in welchem noch weise Lehren als Summe und Endresultat des Ganzen gegeben werden. Zuerst wird zur Wohlthätigkeit aufgefordert, dann die Erinnerung an den Tod eingeschärft, die Ansicht über Lebensgenuß rectificirt; hernach ermahnt der Prediger den Jüngling zur Freude am Leben, sowie zum Wandeln nach den Wegen Gottes, aber dieser Aufmunterung wird zugleich eine erschütternde Warnung beigegeben. Weil es aber so schwer ist, sich erst im Greisenalter zu Gott und zur Tugend zu bekehren, schärft Koheleth zum Schlusse noch die Mahnung ein, in den Tagen der Jugend des Schöpfers zu gedenken. Darauf folgt eine hochpoetische Schilderung des Greisenalters, und endlich am Schluß wird noch einmal als Hauptgedanke des Ganzen die Furcht Gottes eingeschärft.

§ 66.

Einheit und eigenthümliche Anlage des Buches.

Dieses nun ist der summarische Ueberblick über den Inhalt des Buches, welchen wir gegeben haben, um eine Anschauung von den im Koheleth zur Sprache gekommenen Gedanken zu gewinnen. Wenn wir demnach das ganze Bild von Gedanken überschauen, so fragen wir: welche Eigenthümlichkeiten finden sich bezüglich der Anordnung und Anlage dieser Gedanken im Ganzen und im Einzelnen, und welche Bestimmungen lassen sich in dieser Hinsicht aufstellen? — Vor Allem muß uns klar geworden sein, daß eine Einheit im Buche herrscht, d. h. daß es Eine und dieselbe Person ist, die von Anfang bis zu Ende spricht.

So ist zunächst der Standpunkt und die Stellung, welche Koheleth im Anfang eingenommen, durchweg beibehalten und gewahrt, und alle seine Gedanken bewegen sich um einen festgeschlossenen Kreis von Wahrheiten. Der trübe Ruf über das Eitle, wohl gegen 25 Mal wiederholt, zieht sich durch das Ganze hindurch. Der Charakter des Sprechenden bleibt sich immer gleich. Ueberall spricht ein Mann, welcher das Unbefriedigende alles Irdischen sattsam empfindet und sich daher in Beobachtungen, Betrachtungen und Aufstellung von Lebensregeln ergeht, ohne je zu verzweifeln oder den religiösen Standpunkt zu verleugnen, ob ihm dieser gleich nicht zur gewünschten Befriedigung gereicht. Der Sprecher bezeichnet sich häufig als die handelnde Person, indem die Ausdrücke: ich dachte, ich sah, ich kehrte zurück, ich entschloß mich, ich beobachtete ꝛc. immer und immer wiederkehren. So könnten wir noch auf Manches hinweisen, wodurch die Einheit des Buches außer allen Zweifel gesetzt würde. Aber das Beigebrachte möge genügen, um das zu zeigen, was schon v. d. Palm (p. 9) in so schönen Worten ausgesprochen: „Enimvero qui praeconceptis opinionibus plane vacuus sit, et nihil religionis causa sentiendum esse putet, nisi quod secundum veritatem sentiatur, hunc putaverim nulla in hoc libro neque dialogismi, neque sermonis a variis interrupti vestigia reperturum esse. Sane continuus per totum librum sermo habetur, qui, etsi abrumpitur saepe, transitu facto ad aliam disserendi materiam, nunquam tamen ab alio intercipitur: neque tanta est conceptuum dissimilitudo, quae aliena sit ab unius Auctoris persona; ac tandem desiderantur rationes satis validae, quibus superstruatur opinio tam singularis.“ — Sodann bemerken wir ganz im Einvernehmen mit Kleuker (p. 28): „Wenn die Israelitischen Meister der Weisheit beim Lehren keine andere Methode kannten noch suchten, als die natürliche des Herzens, so wird sich zwar weissagen lassen, daß im Ganzen ein Plan liegen müsse mit seinen Theilen und Elementen, die das Temperament desselben bestimmen, aber es werden sich auch acumina sententiarum huc illuc sparsa finden, die zwar als Wurfspieße und Nägel sehr vortrefflichen Zweck hatten und zur Physiognomie des zeitmäßigen Lehrgeistes gehören, aber weder im Thema des Buchs lagen, noch durch die Endabsicht des Philosophen nothwendig wurden.“ Ja in Bezug auf unser Buch kann Solches mit noch größerem Recht behauptet werden, als von andern Erzeugnissen hebräischer Weisheit und didaktischen Werken der hebräischen Literatur. Denn der Verfasser unseres Buches spricht mit sich selbst wie in einem Soliloquium und hat daher auch seine Betrachtungen nicht nach vorher überlegten Lehrmethoden eingerichtet. Wie demnach bei vielen Psalmen die Einheit nicht durch den Verstand eingesehen, sondern nur bei genauerem Aufmerken durch ein zarteres Gefühl wahrgenommen werden kann, und wie überhaupt bei hebräischen Gedichten die Einheit oft nur in der Gleich-

artigkeit einiger aus der ganzen Reihe der Gefühlszustände herausgehobenen, die übrigen beherrschenden Empfindungen und in der vollkommenen Unterordnung jener übrigen unter diese herrschenden besteht (Scholz), — ebenso ist bei unserem Buch die oben beschriebene Seelenstimmung des Königs Salomon der Punkt, von welchem Alles ausgeht, und der dem Ganzen eine gewisse Einheit verleiht. Daher kann man ohne Kenntniß der subjektiven Eigenschaften, sowie der Herzens- und Gemüthsverfassung, aus denen die Betrachtungen Koheleths hervorströmten, das Buch ebenso wenig verstehen, als sich, wie Kleuker sich ausdrückt, die Harmonie der Töne ohne Ohr vernehmen läßt. Wir gehen auch im Nachfolgenden sowie bei der Zweckbestimmung ganz von dem axiomatischen Gedanken aus, daß Koheleth „nicht das Produkt ruhiger Ueberlegung, sondern einer schmerzlich aufgeregten Gemüthsstimmung, schwerer innerer Zerwürfnisse ist, daß das Buch deßwegen auch nicht nach einem sorgfältig überdachten Plan angelegt und durchgeführt, sondern der reine Erguß der den Verfasser jedesmal beherrschenden Stimmung und der ihm vorschwebenden Gedanken war. Es ist ein treuer Reflex des inneren Lebens des Verfassers. Es ist nicht ein System durchdachter Wahrheiten, fester Ueberzeugungen, was Koheleth uns darbietet, sondern er führt uns in seine innere Welt hinein und entfaltet vor unsern Augen sein Nachdenken in seinem unruhigen Hin- und Hersuchen. Die wechselnden Erfahrungen, die er macht, die Beobachtungen, auf die er stößt, die in seiner Seele auf- und abtauchenden Empfindungen, der ganze psychologische, zuweilen unendlich schmerzliche Prozeß, durch den er hindurchging, spiegelt sich in seinem Buche. Wollen wir uns daher dasselbe mit allen seinen Eigenthümlichkeiten erklären, so kann es nur auf psychologischem Wege geschehen [1])." Im Wesentlichen dasselbe meint L. Ewald, wenn er (p. 247 ff.) sagt: „Wenn er sah, wie oft dem Thoren Alles geräth, und wie oft der Weise mit aller Weisheit das Ziel verfehlt; wie der Mensch nach voller Glückseligkeit dürstet, wie viele Quellen von Glückseligkeit ihm geöffnet sind, und wie doch sie alle ausgetrunken, bis auf den letzten Tropfen ausgeschlürft, ihm diesen Durst nicht löschen; wie er nach etwas Festem, Dauerhaftem, nie Ermüdendem strebt, es bald in Kenntniß und Wissenschaft, bald im Forschen nach Wahrheit, bald im Ruhm, bald in feinsinnlichem Vergnügen sucht, und es nirgends findet: das begriff er nicht und konnte es nicht begreifen, weil er consequent fortdachte; weil er um eines Systems willen keine Erfahrung seines Lebens, keine Empfindung leugnete, sondern den Erfolg jedes Versuchs ehrlich erzählte, das Resultat jeder Reihe von Erfahrung ehrlich gab, so widersprechend auch die Resultate scheinen oder sein mochten [2])." Kleuker bemerkt ferner: „Man darf weder nach philosophischen noch nach theologischen Gesichtspunkten, welche dem Verfasser

[1]) Bruch p. 244 f. — [2]) Cf. hierzu auch die Note bei Kleuker p. 77.

vielleicht eben so fremd sind, als sie der Zeit nach von ihm abstehen, die Einheit des Buches bestimmen wollen, sondern der Ton, worin der Geist des Verfassers gestimmt war, muß die Art, wie er seinen Gegenstand auffaßt und seine Blicke ihn umziehen, erklären. Sache und Manier des Buches liegen in dem Grundtrieb der Seele." Ferner bemerkt Umbreit: „Dieses stete Ringen des Verstandes mit den Gefühlen, dieses ewige Kommen und Verschwinden von Zweifeln, dieser unaufhörliche Wechsel von Schwermuth und Heiterkeit, dieses stürmische und tobende Gemüth vertrug nicht das Gesetz des streng logischen Zusammenhangs." Anderswo faßt Umbreit denselben Gedanken in die kurzen, aber treffenden Worte zusammen: „In psychologia tantum clavis quaerenda est ad exhauriendum hujus libelli thesaurum philosophicum." — Hören wir noch einige weitere Aussprüche, welche uns die eigenthümliche Anlage unseres Buches ganz besonders gut zu charakterisiren scheinen. „Einer Disposition ist dieses Buch ohnehin nicht fähig. Es ist nichts weniger, als künstlich eingetheilt, es ist nicht einmal philosophischer Zusammenhang in demselben. Es ist der Gang der Empfindung und des Nachdenkens eines Mannes, der über Menschenloos und Menschenbestimmung gebeugt ist, und aus diesem Labyrinth einen Ausgang sucht[1])." „Sane qui in prophetis humanum semper ordinem dicendorum exiget, exactor erit iniquus, volebam etiam dicere haereticus" (Pineda). „Fateor me accuratam logicisque regulis convenientem dispositionem explorare in hoc libro non potuisse; indubitatam in cunctis capitibus ostendere velle nexum logicum, id laboris duxerim supervacanei[2])." „Jeden Augenblick springt die Betrachtung des Verfassers von einem Gegenstande zum andern.... Unwillkürlich drängt sich einem bei dem aufmerksamen Durchlesen desselben auf, daß es dem Geiste des Verfassers an der erforderlichen Kraft oder Geduld gefehlt habe, um bei einem Gegenstande zu verweilen, bis er ihn auf eine erschöpfende Weise würde betrachtet und dargestellt haben. Seine Gemüthsstimmung ist eben zu unruhig, sie läßt ihn nirgends stille stehen, und führt ihn am Ende immer wieder auf die nämlichen Gedanken zurück.... Ist es wahr, was wir bemerkt haben, daß die ganze Schrift die naive Darstellung der wechselnden Gemüthsstimmungen und Reflexionen des Verfassers, des ganzen psychologischen Prozesses ist, in welchem er befangen war, so fallen alle Voraussetzungen eines genauen Plans, oder einer künstlichen Strophenbildung weg[3])."

Nach Steudel[4]) zieht sich ein Plan durch's Ganze, nicht aber nach Art eines Abendländers, sondern wir hören einen Mann sprechen von lebhafter Einbildungskraft, der ohne scharfe Abgrenzung den Kampf der

---

[1]) Stäudlin I, p 281. — [2]) *Geier*, Prol. p. 3. — [3]) Bruch p. 248 f. — [4]) Vorlesungen über Theologie des A. T.

sich ihm darbietenden verschiedenen Gründe und Gegengründe vor das Auge führt; aber es ist doch ein Faden, der sich durch das Ganze hindurchzieht und zu einem Ziel gelangen läßt, wo der Belehrte zu ruhen bekommt, nämlich in der Aufforderung zu genießen und zu wirken, wie es die Verhältnisse mit sich bringen, eingedenk Gottes als des Gebers und einstigen Vergelters.

Nach Gurlitt[1]) ist das Buch nichts weniger, als eine systematisch angelegte in strenger Logik fortschreitende Schrift. Die Grundgedanken, die es enthält, kehren in verschiedenen Formen und Wendungen wieder; sie werden bis zu einem Punkte verfolgt, dann verlassen, später wieder aufgenommen, in einer andern Richtung verfolgt, oder einfach auf's Neue bestätigt und sofort in mehrfacher Wiederholung bis an's Ende. Statt der innern logischen Triebkraft der Gedanken scheint allein Stimmung und Laune über den Fortgang der Verhandlung zu entscheiden und die Darstellung sich fast in einem ähnlichen Kreislauf zu bewegen, wie der, welcher zu Anfang des Buches als Charakter aller Erscheinungen der sichtbaren Welt geschildert wird.

Wenn wir hier etwas zu breit und weitschweifig geworden sein sollten, so mögen es uns die Leser nachsehen. Es galt, unseren Standpunkt bezüglich der Anlage unseres Buches und der Geistes- und Gemüths-Verfassung seines Urhebers durch eine größere Anzahl schlagender Gewährstellen zu bekräftigen den wunderbarlichen und abgeschmackten Ansichten gegenüber, welche in dieser Beziehung aufgestellt worden sind.

§ 67.

Plan und Gedankengang.

Wenn nach dem Bisherigen daran festzuhalten ist, daß der Verfasser vor Ausarbeitung seiner Schrift sich einen Plan nicht zurecht gelegt und seine Gedanken zuvor in keine systematische Anordnung gebracht habe, — so ist gleichwohl die Succession der Gedanken durchaus nicht willkürlich, vielmehr eher natürlich und ungezwungen zu nennen, und so kunstlos die Zusammensetzung auch sein mag, so ist sie doch nicht planlos. Wir haben gesehen, wie sich Alles in einem streng geschlossenen Kreis von Gedanken und Wahrheiten bewegt. Alle Gedanken gruppiren sich um Einen Zielpunkt, und in gewissem Sinn hat Eichhorn ganz Recht, wenn er behauptet: „Nichtigkeit ist das Band, welches Alles bindet." Ist aber das Band, welches alles Einzelne zusammenbindet, nicht immer das der strengsten inneren Nothwendigkeit, so muß nicht nothwendig jedes Einzelne unentbehrlich sein zum Bestehen des Ganzen, nicht gerade, nimmt man es weg, das Ganze auseinander fallen (Scholz).

[1]) Stud. u. Krit. 1865.

Die oben gegebene Inhaltsübersicht hat gezeigt, daß alle Betrachtungen von dem an den Anfang gestellten Hauptthema ausgehen, und sie münden schließlich in Einen Satz wiederum, der als das Resultat des Ganzen zu betrachten ist. „Vanitas vanitatum etc.“ ist der Ausgangspunkt, welcher die folgenden Betrachtungen und Gedanken hervorruft, und „Deum time etc.“ ist der Schluß- und Zielpunkt, welcher alle Betrachtungen abschließt. Alles, was zwischen diesen beiden Endpunkten liegt, ist der Weg, auf dem die Entwickelung von dem einen zum andern voranschreitet. Das vorangestellte Thema von der Nichtigkeit aller Dinge bildet den Faden, der durch das ganze Buch sich hindurchschlingt und auch am Schluß als Resultat deutlich ausgesprochen wird. Die in der Mitte liegenden Parthieen entbehren eines strengen Fortschritts, und die Uebergänge sind oft etwas äußerlich. Da wechseln Klagen mit Deductionen und Fragen mit Sentenzen, während anfangs die Form deductiv, dagegen am Ende ausschließlich paränetisch ist. Dessenungeachtet ist auch eine zweckdienliche Reihenfolge der Gedanken nicht zu verkennen, wenn diese auch äußerlich weniger zu Tage tritt. Dagegen findet eine Unterbrechung des Zusammenhangs, was wir schon öfter hervorgehoben haben, entfernt nicht in dem von Vielen angenommenen Maße statt. Man berief sich bei dieser Annahme vorzüglich auf die Unterbrechung der Betrachtungen durch Sentenzen und Unterweisungen; allein diese Belehrungen sind unmittelbar durch die vorausgehenden Klagen über Mißverhältnisse hervorgerufen und beziehen sich meist auf dieselben, wie andrerseits die Unzulänglichkeit der Belehrungen, um allen Uebeln zu begegnen, anderweitige Klagen nach sich zieht. Bei den Proverbien und bei Jesu Sirach findet dasselbe statt, indem auch in diesen beiden Büchern öfters Unterweisungen und sententiöse Aussprüche mit längeren Betrachtungen, welche letztere mit jenen in keinem engeren inhaltlichen Zusammenhang stehen, abwechseln; um dessentwillen könnte man auch diesen beiden Schriften denselben Vorwurf der mehr oder weniger vollständigen Zusammenhangslosigkeit und Planlosigkeit der Gedanken machen, wie dem Koheleth; allein man sieht leicht ein, daß ein solcher Vorwurf in dieser seiner Allgemeinheit bezüglich der Proverbien und Jesu Sirach ebenso unberechtigt ist, als bezüglich des Koheleth. Wir geben zu, daß sich unter den Sprüchen auch etwelche finden, welche nicht direkt auf das Vorhergehende Bezug nehmen; allein wir haben dies auf Rechnung des für sententiöse und gnomenartige Aussprüche so reich begabten Verfassers zu schreiben, von welchem die heilige Schrift (3 Reg. 4, 12 und 4, 32) rühmt, daß er 3000 Sprüche gesprochen. Wenn ferner manche derartige Aussprüche unter einander selbst keine engere gegenseitige Beziehung ihrem Inhalte nach haben, so muß man ihnen auch eine solche Verbindung nicht aufdrängen und gewaltsam unter ihnen herstellen wollen. Denn, daß dieser Umstand noch weit weniger, als der kaum besprochene, zu der Behaup-

tung berechtigt, es herrsche Planlosigkeit in unserem Buche, leuchtet von selbst ein.

Es findet übrigens ein eigenthümliches Verhältniß der Sprachweise, in welche die Gedanken gekleidet werden, in den verschiedenen Theilen unseres Buches statt, worauf wir hier noch aufmerksam machen wollen. Während nämlich die ersten Kapitel nur Reflexionen und Erfahrungen des Predigers enthalten, sind diese im mittleren Theil des Buches mit Weisheitssprüchen, Gnomen und Sentenzen vermischt, und in den drei letzten Kapiteln hört die Erwähnung von Beobachtungen gänzlich auf, und sie machen Belehrungen ausschließlich Platz.

Nachdem wir uns im Nächstvorhergehenden mit der Frage des Zusammenhangs der einzelnen Gedanken beschäftigt und zugleich ihre sprachliche Einkleidung betrachtet haben, kehren wir zum Inhalt des Buches im Ganzen und Großen zurück und wollen zeigen, wie der Anfangssatz desselben: Vanitas vanitatum etc., und der aus den Gedanken, die sich alle hieran knüpfen, resultirende Schlußsatz: Deum time et mandata ejus observa, durch das Zwischenliegende vermittelt sind, wollen also den Gedankenfortschritt unseres Buches darzulegen suchen. Denn wiewohl kein ganz enger Zusammenhang und eine streng logische Folge der einzelnen Gedanken in unserem Buch stattfindet, so ist doch ein ebenmäßiger Fortschritt der Gedanken keineswegs zu verkennen.

Nachdem Koheleth im Anfang sein Herz und Gemüth ausgeschüttet, seine Klagen über die Eitelkeit alles Irdischen ausgeklagt, bleibt er bei der Beantwortung der Frage stehen, was der Mensch bei der Vergänglichkeit des Lebens und all seinem Ungemach zu thun habe. Hierauf gibt er als erste Antwort (2, 24): „Nichts ist gut für den Menschen, als daß er esse und trinke und seine Seele Glück schauen lasse bei seiner Mühe.“ Allein wie wenig Koheleth darin die Lösung der Lebensaufgabe erblickt und wie erbärmlich ihm selbst dieses Tröstungsmittel erscheint, ist unschwer nachzuweisen. Dabei bemerken wir aber, daß gerade hierin in vorzüglicher Weise der Plan Koheleths ersichtlich wird, indem er sein hier aufgestelltes Resultat bald modificirt, bald beschränkt, bald es mit andern Lebensregeln untermengt, endlich aber in einem ganz anderen Schlußsatz dessen wahre Widerlegung finden läßt. Als Koheleth das erste Mal diesen Satz ausspricht, hat er zuvor nur sein eigenes Leben, Thun und Streben einer Betrachtung unterzogen; und weil er daran nichts als Eitelkeit und Geistesplage gefunden, kommt er schließlich doch zu der Meinung, daß nichts besser sei als Essen und Trinken. Allein sogleich der folgende Vers: „Wer wird wohl so genießen ꝛc.“ zeigt, daß er hierin seine Befriedigung nicht gefunden, sonst wäre sein Klagen über Eitelkeit unberechtigt. Er betrachtet dann das übrige Leben, und weil er auch da überall Vergänglichkeit, Wechsel und zudem noch Unrecht aller Art findet, und weil allen Menschen der Tod bevor-

steht, sieht er wieder nichts Besseres hienieden als Genuß der Freuden. — Da plötzlich kommen dem Prediger alle die Unfälle und Widerwärtigkeiten des Lebens in den Sinn, die vielfach in so großer Zahl über den Menschen hereinbrechen, und denen dieser nicht ausweichen kann. Koheleth verweilt nun länger bei der Betrachtung dieses mannigfachen Unglücks. Wie soll — das ist der leitende Gedanke und das Verbindungsglied mit dem Vorhergehenden — wie soll so ein von Unfällen Heimgesuchter den Zweck des Lebens realisiren, wenn es der eben vom Prediger bezeichnete ist, nämlich Genuß aller möglichen Güter und Freuden des Lebens? Weil er also sieht, daß diese Zweckbestimmung des Lebens nicht die richtige oder doch nicht ganz die richtige sein kann, so stellt er jetzt auch andere Lebensregeln auf, und die folgende Ermahnung zum freudigen Genuß des Lebens lautet nicht mehr absolut und ist nicht schlechthin gegeben, sondern nach ihr erscheint der sinnliche Genuß nur empfehlenswerther, als fortgesetztes Ringen und Jagen nach irdischem Besitz und Aufhäufen von Reichthümern. Auch der Beisatz, daß die Freuden Geschenke Gottes seien, soll darauf hinweisen, den willkürlichen Genuß einzuschränken (5, 18). Was aber Koheleth schließlich von allem Glück hält, das aus irdischen Freuden und Genüssen entspringt, ist mit wenigen, aber klaren und deutlichen Worten ausgedrückt in 6, 7: „Alle Mühe des Menschen ist für seinen Mund, aber seine Seele wird nicht ausgefüllt." Damit will Koheleth freilich den sinnlichen Genuß nicht ausschließen und gänzlich verbannen, sondern sagt, daß man das Gute in den Tagen des Glücks nur genießen solle, weil es flüchtig und vergänglich sei (7, 15) und weil es sonst gar nichts Gutes gebe unter der Sonne (8, 15). Wenn er dann 9, 9 wieder auf diesen Gegenstand zu sprechen kommt, so läßt er seine bittere Anschauung der Dinge dergestalt mitten unter die Aufforderungen zum frohen Genuß einfließen, daß letztere fast als Ironie erscheinen müssen. Und als er endlich (11, 8) das letzte Mal diese seine anfänglich aufgestellte Ansicht über den Lebenszweck erwähnt, da zeigt er vollends ganz seine Ueberzeugung, daß nicht hierin die Lebensaufgabe zu suchen sei. Hingegen tritt in demselben Verhältniß, in welchem das erste Resultat bezüglich seiner Richtigkeit in Frage gestellt wird, das richtige Ergebniß nebst verschiedenen Klugheitsregeln schärfer hervor und wird schließlich als die Summe des Ganzen und einzig wahrer Lebenszweck hingestellt, der Satz nämlich: Deum time et mandata ejus observa. „Weil aber auch — sagt Herbst — das Dargebotene dem Gesetz der Vergänglichkeit unterliegt, so bewahrt ihn auch das Gefundene nicht vor Rückfällen in Klagen über das Loos der Menschheit, bis sie endlich mit der Ermahnung verschwinden: Fürchte Gott und halte seine Gebote."

Bei aller Dunkelheit, die in dem Buche herrscht, ist dennoch ein Faden zu verfolgen, nach welchem Weisheit, irdisches Glück, Frömmigkeit,

Gericht, Unsterblichkeit nach der gewöhnlichen Ansicht von ihrem Werth vorgeführt, dann mit den Augen des Zweifels betrachtet und am Ende wieder in ihren eigentlichen verhältnißmäßigen Werth eingesetzt werden. Der Verfasser gebrauchte hiebei die Form, daß er Etwas als seine wirkliche definitive Ansicht hinstellt, dann aber von der Unhaltbarkeit überzeugt, nach wieder von Neuem aufgenommener Untersuchung das Resultat ändert oder anders begrenzt.

Wer, fragen wir, kann nach dem Dargelegten dem Buche noch Planlosigkeit vorwerfen? Es ist freilich ein eigenthümlicher Weg, auf dem der Verfasser zu seinem Resultate gelangt, der Weg der Untersuchung, die von vorneherein so unsicher ist, daß sie überall gar noch nicht weiß, zu welchem Ergebniß sie wohl gelangen wird. „Da wir — bemerkt Mendelsohn — nun sehen, daß der Verfasser dieses Buches untersuchungsweise von der Sache schreibt und darüber disputirt, ist es billig, daß ihm nichts beigelegt werde, als derjenige Ausspruch, welchen er zu Anfang des Buches gethan, ehe die Zweifel und widersprechenden Einwendungen gemacht werden, und der Schluß, den er durch seine Dispute und Untersuchungen herausgebracht" (Vorrede).

So sagt ferner Saalschütz [1]): „Es liegt in der eigenthümlichen Methode des Verfassers, irgend Etwas als scheinbar gewonnenes Resultat hinzustellen, dann aber, indem es sich nach neuen, in den Gesichtskreis tretenden Momenten doch als unhaltbar zeigt, es zurückzunehmen oder zu modificiren, für welche erneuerte Prüfung er den sprechenden Ausdruck hat: ich wandte mich nochmals und sah hin, וָאָשׁוּבָה וָאֶרְאֶה."

Selbst Hitzig ist der Ansicht, der Verfasser habe sich, bevor er an das Schreiben ging, keineswegs eine feste und klare Ansicht darüber gebildet gehabt, was der Mensch im Leben zu thun habe, sondern er habe sich durch allerlei Widersprüche mühsam hindurchgearbeitet, wobei ihm jedoch der Faden der Entwicklung mehrmals ausgehe; Vielem komme nur eine augenblickliche Geltung zu als einem Ring in der Kette der Deduction; es thue seine Dienste, werde überwunden, die spätere Behauptung hebe die frühere auf, bis er zum Ziel gelange, so daß als definitive Lehre nur Dasjenige anzunehmen sei, was am Ende unwidersprochen stehen bleibe (der Prediger Salomons, Vorbem. § 5). — Demnach glauben wir auch als ganz sicher annehmen zu dürfen, daß unser Buch nur deßhalb auf den ersten Anblick als ein verworrenes Gewebe erscheint, weil es als eine förmliche Untersuchung des Verfassers erscheint. Nicht fertige und anerkannte Resultate werden uns mitgetheilt, sondern solche werden erst lange gesucht und schließlich allerdings gefunden. Der Verfasser tritt mit keinem fertigen Lehrgebäude auf, sondern stellt seine

[1]) Archiv d. Hebr. 2, p. 21, Anm.

Meditation gleichsam vor unsern Augen an und läßt den innern Gedankengang, der seine Seele durchzog, vor uns sich entwickeln und entrollen. Auf diesem Wege werden mitunter auch unrichtige Sätze hingestellt, die dann im Verlauf der Rede unter mannigfachen Zweifeln und Aufstellung anderer entgegengesetzter berichtigt werden, bis der Hauptsatz als die Summe und zugleich der Schluß des Ganzen völlig klar und unzweifelhaft heraustritt.

Hiemit glauben wir das erledigt zu haben, was sich über die Anlage unseres Buches sagen läßt. Wir haben gesehen; es herrscht Einheit (d. h. bezüglich der sprechenden Person) in dem Werke, Zweckmäßigkeit in Aneinanderreihung der Ideen, Fortschritt und somit Planmäßigkeit in den Gedanken, welch' letztere durch die untersuchende Methode, in der das Buch niedergeschrieben ist, keineswegs aufgehoben wird. Bezüglich der Planmäßigkeit insbesondere haben wir aber auf der andern Seite gesehen, daß Diejenigen Unkenntniß der morgenländischen Anschauungsweise überhaupt und des Geistes unseres Buches insbesondere verrathen und seinem Inhalt Gewalt anthun, welche diesen Plan überspannen und ihn in der Richtung ausdehnen wollen, daß sie das Ganze in mehrere Abschnitte zerschneiden, und diese wieder in Unterabtheilungen und Strophen zerfällen.

III. Theil.

Zweck des Buches.

§ 68.

Vorbemerkung.

Wohl eine der wichtigsten Fragen, welche bei der Schriftkritik zur Sprache kommen können, ist die nach dem Zweck der heiligen Schriften. Durch richtige Feststellung der Zweckbeziehung einer Schrift gewinnt man einen Standpunkt, von dem aus sich das klare Verständniß der bezüglichen Schrift sowohl im Ganzen als im Einzelnen leicht ergibt, und von welchem aus man auch in vielen Fällen auf die Entstehungszeit des Schriftwerkes zurückschließen kann. Weil aber bezüglich unseres Buches so viele und so verschiedenartige Ansichten über Verfasser und Entstehungszeit aufgekommen sind, so läßt sich schon aus diesem Umstande auf eine große Disharmonie in der Zweckbestimmung schließen. Wir können uns jedoch nicht auf die Würdigung jeder der zahlreich aufgetauchten Ansichten weiter einlassen und zwar um so weniger, als manche in der That absurd sind und in der unten darzustellenden uns richtig scheinenden Angabe des Zweckes ihre Widerlegung finden werden. Im Folgen-

den werden wir nun zu zeigen versuchen, welche Ansichten über den Zweck der Inhalt des Buches zu begründen scheint; sodann wollen wir die wichtigsten der noch übrigen geltend gemachten Zweckbestimmungen einer Kritik unterziehen und schließlich die uns richtig scheinende zur Darstellung bringen.

§ 69.

Zweckbestimmung nach Maßgabe des Inhalts im Großen und Ganzen.

Vergegenwärtigen wir uns in Kürze die Lehren, die in unser Buch niedergelegt sind, so läßt sich nach Steudel die Zweckbestimmung allenfalls folgendermaßen fixiren:

Es soll gezeigt werden: Alles Irdische ist unstet und unsicher; eben darum kann in Nichts, in keinem Streben, das ausschließlich als Lebensziel festgehalten würde, Befriedigung gefunden werden. Durchaus nichts Irdisches ist, was uns Gott als solchen nachwiese, der nach festem, erkennbaren Plan des Lebens Glück vertheilt, so daß der Mensch hienach sein Thun und Lassen einrichten könnte, um etwas Befriedigendes und Standhaltendes zu gewinnen. Nicht Ringen nach Gut und Genuß, nicht Ringen nach Zustandebringen großartiger Werke, nach gutem Namen bringt zum Ziel; es hat wohl jedes seinen Werth, und wer das eine oder andere besitzt, ist je nach dessen innerem Werthe mehr oder weniger besser daran, als der, welcher es entbehrt. Aber theils findet er doch nicht das Vollkommene darin, theils mag ein anderer, der nicht so ängstlich darnach trachtet, es auch davon tragen, theils endlich kann es ihm unter der Hand entschwinden und den gehofften Erfolg nicht für ihn haben. So ergibt sich als Regel für das Erdenleben: zu genießen — doch vorwurfsfrei zu genießen, was Gott zum Genusse darbietet, und thätig zu sein, wie Gott den Kreis der Thätigkeit zuweist, bis Genuß und Thätigkeit sich mehr und mehr von selbst verbietet und durch den Tod sich schließt. Uebrigens darf und soll der Blick hier auf ein Leben der Vergeltung gerichtet bleiben, wo Gott der Gerechte sich rechtfertigen wird, auf den deßwegen unser ganzes Thun und Lassen gerichtet sein muß. Das Buch empfiehlt sonach für die Gegenwart die Kunst, mit weiser Resignation das Leben als ein dem Wechsel unterworfenes mit seinen Freuden und Leiden hinzunehmen und nach Kräften zu befruchten, die Vergeltung aber der Zukunft anheimzustellen, übrigens so zu leben, daß man ihrer nicht mit Furcht gedenken müsse [1]). Man muß gestehen, daß diese Auffassung des Zwecks dem Inhalt gerecht zu werden sucht und sich genau an denselben anlehnt.

---

[1]) Steudel, Vorlesungen über Theologie des A. T.

Oehler hat die Moral des Buches also zusammengedrängt: „Wenn dem Menschen zwar unverrückbar die Forderung gestellt ist, sich zu scheuen vor dem göttlichen Willen, aber der von Gott gewollte höchste Lebenszweck für ihn nicht erkennbar ist, vielmehr verschiedene Zwecke, die er alle in ihrem Theil berechtigt erkennen muß, unvermittelt neben einander stehen, so geht das sittliche Leben auf in einem stetigen Wagehalten zwischen den verschiedenen, sich unter einander durchkreuzenden Anforderungen. Die Skrupel nehmen kein Ende, wobei dann immer der trostlose Gedanke sich eindrängt, daß mit allem klugen Berechnen doch kein wenn auch nur einigermaßen befriedigendes Resultat erzielt werde [1])."

Zöckler hat die Frage nach dem Zweck des Buches also beantwortet: „Als Ziel und Zweck des menschlichen Lebens auf Erden gilt dem Verfasser eine durch Gottesfurcht und Weisheit geweihte Freude an den Gütern und Genüssen dieser Welt, mit Verzichtleistung auf eine vollständige Ausgleichung der in ihr vorhandenen Gegensätze, Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten und mit stetem Hinblick auf das zukünftige allgemeine Gericht als die schließliche Lösung aller Welträthsel [2])."

Dies sind einzelne Beispiele redlicher Bemühung, den Zweck des Buches nach dem Inhalt im Großen und Ganzen zu formuliren. Koheleth klagt über die Nichtigkeit aller irdischen Freuden und Bestrebungen, über Leiden und Ungerechtigkeiten, über das Glück der Gottlosen und das Unglück der Frommen, über den Tod als das gemeinschaftliche Loos aller Menschen, über den Mangel an klarer Aussicht über das Grab hinaus, über die unerforschlichen Wege der göttlichen Vorsehung u. s. w. Damit verbinden sich und sind ganz in die Klagen verwoben öftere Aufforderungen zu heiterem Lebensgenuß; man halte in allen Dingen Maß, verbinde mit dem Vergnügen mäßige Anstrengung, und wenn die menschliche Weisheit, so vieler Vortheile sie sich auch vor der Thorheit erfreuen möge, nicht hinreiche, Gottes Walten zu erkennen, so soll man trotz aller Dunkelheit und Unerforschlichkeit der Providenz die Weltregierung Gottes als gerecht anerkennen, weil über dem Hohen ein noch Höherer steht, der Alles, was geschieht, es sei gut oder böse, vor das Gericht bringt; diesen Gott soll man fürchten und seine Gebote halten.

Andere Bibelgelehrte, vom gleichen redlichen Streben geleitet, bei Bestimmung des Zweckes dem Inhalt gerecht zu werden, haben doch mehr die eine oder andere Seite hervorgekehrt und sind dadurch etwas einseitig geworden.

---

[1]) Oehler, Grundzüge der alttestamentl. Weisheit p. 31. — [2]) Zöckler, Der Prediger p. 105 (Lange's Bibelwerk).

§ 70.

Einseitige Zweckbestimmungen.

Der Inhalt des Buches, wenn man einige öfters wiederkehrende Aussprüche urgirt, läßt drei Hypotheſen bezüglich der Zweckangabe zu, die alle verſucht worden ſind.

Man kann annehmen, das Buch ſei geſchrieben, um die Eitelkeit und Nichtigkeit aller Dinge hienieden zu beweiſen. Mit der Klage, daß Alles eitel ſei, beginnt Koheleth ſeine Betrachtung und ſchließt ſie damit ab (Kapitel 12, 8); außerdem reißt er ſich 25 Mal mitten aus ſeinen Betrachtungen heraus, die er über menſchliche Verhältniſſe anſtellt, und wiederholt dieſelbe Klage. Vielfach iſt auch der ganze Zweck der Schrift dahin beſtimmt worden, daß es ein Vortrag über die Nichtigkeit alles Irdiſchen ſei und nichts bezwecke, als des Verfaſſers Unmuth über die Erſcheinungen dieſes Lebens darzulegen. Kann aber als eigentlicher Zweck des Buches der Nachweis der Eitelkeit alles Irdiſchen hingeſtellt werden? Gar vieles kommt in Koheleth vor, was auch nicht im loſeſten Zuſammenhang mit jenem Thema ſtünde, wie z. B. faſt das ganze 10. und 11. Kapitel. Hauptſächlich gehören aber hieher jene Stellen, in welchen die Freude am Leben empfohlen wird. Wenn es daher unzweifelhaft wäre, daß Koheleth ſich jenes Thema einzig zur Bearbeitung vorgeſetzt, wie wäre es dann möglich geweſen, daß mehrere Gelehrte, z. B. Hävernik u. a., den Zweck des Buches dahin beſtimmten, daß es die Freude am Lebensgenuß und practiſcher Lebensweisheit lehre? Und doch haben die Vertreter letzterer Anſicht genug Anhaltspunkte in dem Inhalt unſeres Buches. Was den Lebensgenuß anlangt, ſo ſcheint es oft, daß es wirklich Abſicht Koheleths ſei, denſelben als das einzige dem Menſchen in dieſem nichtigen und flüchtigen Erdendaſein übrig bleibende Gut, nach welchem er allein trachten ſoll, darzuſtellen. Allein deſſenungeachtet kann die Empfehlung des Lebensgenuſſes doch nicht als Zweck Koheleths betrachtet werden, und alle Diejenigen, welche dieſes behaupteten, haben den großen Fehler begangen, daß ſie ſolche Behauptungen, welche Koheleth im Verlauf ſeiner ſkeptiſchen Unterſuchungen hinſtellt, aber bald wieder als unrichtig erkennt, als fertige und feſtſtehende Reſultate betrachteten. Auch die von Luther eingeführte und vertheidigte Anſicht, als lehre Koheleth die ächte practiſche Lebensweisheit, iſt als höchſt einſeitig und keineswegs dem Ganzen des Buches entſprechend zu bezeichnen. Er ſagt hierüber (praef. in Eccles.): „Est status et consilium hujus libelli, erudire nos, ut cum gratiarum actione utamur rebus praesentibus et creaturis Dei, quae nobis Dei benedictione largiter dantur et donatae sunt, sine sollicitudine futurorum, tantum ut tranquillum et quietum cor habeamus et animum gaudii plenum, contenti scilicet verbo et opera Dei.“ Jeder unbefangene Leſer wird

alsbald gestehen müssen, daß der Eindruck, welchen das Buch im Gemüth des Lesenden zurückläßt, mehr den Charakter des Unbefriedigenden und Ungenügenden trägt. Nachdem aber der Verfasser alles genau gegen einander abgewogen hat, kommt er erst zur wahren Lebensregel, in welcher Lebenslust und Lebensweisheit im Gedanken der Unsterblichkeit und eines Gottesgerichtes in das rechte Verhältniß zu einander gestellt werden. Daher haben Manche gedacht, der Verfasser habe sich zum Zweck gesetzt, die Furcht Gottes als die wesentlichste Pflicht des Menschen und die wahre Grundlage eines ächten Lebensglückes zu empfehlen. In der schließlichen Ermahnung hiezu finden ja seine Betrachtungen ihren Abschluß. Welte sagt sehr schön: Seine Klagen über das Loos der Menschheit verschwinden in der Mahnung: fürchte Gott und halte seine Gebote. Auf einige Mal reißt sich der Verfasser mitten in seinen Beobachtungen los von den ihn beirrenden und beängstigenden Gedanken und will Zuflucht in der Erkenntniß der Nothwendigkeit wahrer Gottesfurcht suchen (cf. Kapitel 5, 6). Soll aber hierin der Einigungspunkt von allem liegen, was Koheleth gesehen, erfahren, gefühlt und ausgesprochen hat? Wir können uns nicht vollständig hiezu verstehen und glauben nicht, daß alles Frühere nur zur Einleitung, beziehungsweise zur negativen Begründung und Erhärtung der am Schluß als Resultat des Ganzen hingestellten moralischen Sentenz sei; cf. Knobel: „Allein mag auch Koheleth zur Gottesfurcht und Frömmigkeit ermahnen, so thut er es doch nur selten und mehr beiläufig; keineswegs aber concentrirt sich sein Vortrag so in der Anweisung zur Frömmigkeit, daß man diese als Zweck des Ganzen bezeichnen dürfte“ (l. c. p. 36). So sehr Manches hiezu geeignet scheint — vieles andere steht aber auch in gar keinem Bezug zur Gottesfurcht — so kann es doch kaum in einen so engen Causalnexus mit dem Endresultat gebracht werden; vielmehr kommt dem Vorausgehenden ein selbstständiger Werth und Bedeutung zu. Somit geht aus dem Bisherigen hervor, daß wir keine von den gedachten drei Hypothesen, auf welche jeden unbefangenen Leser der Inhalt führen kann, als die richtige anerkennen dürfen.

§ 71.

Zurückweisung falscher Zweckbestimmungen.

Wenn aber die gedachten Zweckbeziehungen, obgleich theilweise ganz mit dem Geiste des Buches übereinstimmend, als einseitig zu bezeichnen und deßhalb zurückzuweisen sind, so sind jene natürlich um so mehr zu verwerfen, die dem Sinn und Geiste des Buches ganz zuwider laufen. Vor allem muß die Ansicht derjenigen verworfen werden, welche die Stellen, die Empfehlung des Lebensgenusses enthalten, so überspannen, daß sie behaupten, Kohelets Tendenz gehe dahin, das Vergnügen in

eudaimonistischer und epicuräischer Weise zu empfehlen. Wenn wir oben einen mit Zufriedenheit und Frömmigkeit verbundenen Lebensgenuß als im Inhalt des Buches begründet erklären zu dürfen glaubten, so müssen wir dagegen den Vorwurf des Epicuräismus entschieden abwehren. Schon die älteren Rabbinen fanden die oft wiederholten Aufforderungen zum Essen und Trinken anstößig, wenn sie, wie oben auseinandergesetzt wurde, erklärten, daß das Buch die Hände besudle. Historisch steht jedoch fest, daß Bischof Theodor von Mopsuestia, der auf dem 5. allgemeinen Concil zu Constantinopel excommuncirt wurde, unser Schriftwerk deßhalb als ein unheiliges und profanes betrachtet wissen wollte, weil es dem Epicuräismus huldige. Schon früher müssen gewisse Häretiker dieselbe Ansicht getheilt haben, weil Bischof Philastrius von Brescia im 4. Jahrhundert solche nachdrücklich bekämpft, ohne jedoch ihre Namen zu nennen. In neuerer Zeit können Knobel (l. c. p. 14 ff.) und De Wette (Einleitung p. 421) kaum davon frei gesprochen werden, daß sie unserm Buch epicuräische und eudaimonistische Tendenzen beimessen, da Ersterer offen gesteht, daß der ganze Inhalt auf Lebensbequemlichkeit hinauslaufe. Allein wie entfernt Koheleth davon ist, in eudaimonistischer Weise den Lebensgenuß zu empfehlen und darein die Aufgabe seines Werkes zu setzen, glauben wir hinlänglich dadurch gezeigt zu haben, daß wir nachweisen, wie Koheleth schrittweise von einem anfänglichen Resultat abgehe, es beschränke und ein anderes dafür an die Stelle setze, so daß es scheint, als seien die ersten Aufstellungen bloße Ironie gewesen. Damit soll nun nicht gesagt sein, daß Koheleth die Freude am Leben, bescheidenen Genuß der von Gott verliehenen Güter verbannt wissen wolle. Sollen aber hierin anstößige Lehren sich finden, wenn er z. B. c. 8, 15 sagt: „Darum lobte ich die Freude, weil für den Menschen nichts besser ist unter der Sonne, als essen und trinken und fröhlich sein; denn das allein nimmt er mit sich von all seiner Arbeit in den Tagen des Lebens, die ihm Gott gegeben unter der Sonne, da er einzig dies herausbringt aus seinem Mühen in den Tagen seines Lebens"? Wenn sich in dem Buch noch mehr Aufforderungen zu frohem Genuß der von Gott beschiedenen Güter finden würden, als es in der That der Fall ist, so würde der Verfasser sogar dann noch auf dem richtigen alttestamentlichen Standpunkt stehen, welchen er auch anderwärts immer streng einhält. Noch war die Stimme jenes Sittenpredigers für das erwählte Volk Gottes nicht erklungen, der da sagt: „Wer mein Nachfolger sein will, verleugne sich selbst und folge mir nach," und noch wußte man nicht, daß die sittliche Vervollkommnung des Menschen in dem Maß fortschreite, als er sich der Güter dieser Welt entäußere. Wenn Koheleth einen gar so unmoralischen Charakter an sich trägt, wie kommt es denn, daß Andere behaupten konnten, Jesus Christus habe seine Sittenlehre aus Koheleth geschöpft? Cf. Hieronymus bei Pineda l. c. p. 18: „Male quosdam

opinatos, nos ex hoc libro ad voluptatem et luxuriam provocari; cum e contrario omnia, quae in mundo cernimus, esse vana doceantur, nec debere ea nos studiose appetere, quae, dum tenentur, intereant.“ Wozu Epicuräismus einem Mann zur Last legen, der da ermahnt, fröhlich zu sein bei der Arbeit, durch Traurigkeit das Herz zu bessern und an Gottes Gericht zu denken? Was ist ihm Genuß und Freude? Im nämlichen Augenblick, wo er solche Grundsätze ausspricht, welche epicuräische Ansicht zu verrathen scheinen, erkennt er auch deren Eitelkeit und Unfähigkeit, wahres Lebensglück, Ruhe und Frieden der Seele zu verschaffen. „Zum Lachen sprach ich: du bist toll, und zur Freude: was beginnst du?“ c. 2, 2. Betrachten wir noch einige andere Zweckbestimmungen. Nach Gaab und Bauer wollte der Verfasser lehren, wie man bei aller Unvollkommenheit seiner Schicksale dennoch froh und zufrieden leben, und nach Zirkel, wie man sein Leben fröhlich hinbringen könne. Aehnlich Berthold, Jahn, Schmidt[1]). Alle diese Ansichten sind aus gleicher Mißkennung des Geistes des Buches hervorgegangen und sind theils einseitig und so ungenügend, daß andere mit demselben Recht einen theoretischen Zweck in dem Buch entdecken konnten, welcher in einer negativen oder auch skeptischen Richtung hervortrete; so Herder, Eichhorn, De Wette, Lowth, Knobel. Eine philosophische Tendenz wird dem Buch von Umbreit zugeschrieben in seiner Schrift: Koheleth scepticus de summo bono. Nach ihm geht die Absicht des Verfassers dahin, nachzuweisen, daß das summum bonum für die Menschen hienieden unerreichbar sei. Gleichfalls sagt er in seiner zweiten Schrift über Koheleth „des weisen Königs Seelenkampf“ p. 10, der Verfasser zeige, daß die gänzliche Zufriedenheit des Gemüths ein Ziel sei, welches nur zu den Träumen der Phantasie gehöre. Die philosophische Tendenz Kohelets wird von Vatke beibehalten, aber anders und zwar dahin erklärt, daß er einen vernünftigen Zusammenhang unter den Dingen zu entdecken suche[2]). In neuester Zeit wird gewöhnlich im Einklang mit der Vorstellung von dem Entstehungsgrund des Buchs demselben ein historischer Zweck beigelegt. Allein so berechtigt und erforderlich die Zugrundlegung der historischen Verhältnisse bei der Exegese der neutestamentlichen Schriften auch sein mag — ja man kann unmöglich zum rechten Verständniß derselben ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Zeitlage gelangen —, so behutsam ist von diesem Hilfsmittel bei Erklärung des alten Testaments Gebrauch und Anwendung zu machen aus dem einfachen Grunde, weil das hieher gehörige Quellenmaterial zu dürftig ist, um sichere Schlüsse darauf zu bauen. Doch mag mit Fug und Recht bei prophetischen und historischen Büchern des alten Testaments auch die Geschichte in beschränktem Maß zu Rath gezogen werden, aber bei einem Werk, welches

[1]) Vide Knobel l. c. p. 37. — [2]) Elster p. 26.

der didactischen Literatur der Hebräer angehört und einen so allgemeinen Charakter trägt, wie unser Buch, ist eine solche Anwendung unstatthaft. Die in dieser Richtung gehende Bahn hat zuerst Kaiser betreten, welcher sagt, daß in dem Buch die Davidischen Könige von Salomon bis Zedekia in ihrem Leben nach strenger Ordnung sehr klar und bestimmt gezeichnet, der Umsturz des jüdischen Staates darin pragmatisch erwogen und durch diesen historischen Schlüssel jede Hauptschwierigkeit der Auslegung beseitigt werde. Besser, als dieser verunglückte Versuch, wenn auch unrichtig, ist der, welchen Ewald gemacht hat. Nach ihm hat sich der Zweck und Inhalt des Buches aus den damaligen Zeitverhältnissen herausgebildet. Er sagt: „Die Räthsel, deren Lösung in einer neuen Ansicht und Wahrheit des Lebens gesucht wird, hat der Verfasser sich nicht müßig erdacht oder willkürlich aufgestellt, sondern sie lagen in den Verhältnissen seiner Zeit als gegeben vor und reizten den Verfasser zu dem Versuch, sie zu lösen. Darum ist Entstehung, Sinn und Form dieses Buches nicht zu verstehen, wenn man nicht zuvor die Umstände der Zeit kennt, welche es hervorriefen.“ Nach Hengstenberg ist dem Verfasser dieses Buches die Aufgabe geworden, theils tröstend, theils mahnend dem unter der Perserherrschaft stehenden Volke Gottes darzureichen, was es zum Heil seiner Seele bedurfte. Was nun aber die mahnenden Worte Kohelets anlangt, so ist schon früher bemerkt worden, daß sie mehr oder weniger auf alle Zeiten passen. Allein in dem Umstand, daß Koheleth eine tröstende Mission erfüllt haben solle, liegt die Unhaltbarkeit dieser Behauptung in ihrer vollen Blöße da. Denn so viel ist gewiß, daß Koheleth seinen ganzen Plan verfehlt und seine Aufgabe höchst ungeschickt gelöst hätte, wenn ihm obgelegen hätte, das unter heidnischer Zwingherrschaft seufzende Volk Gottes zu trösten. Denn man tröstet doch gewiß nicht damit, daß man auf die Eitelkeit des Irdischen, das Unrecht hienieden und die Hinfälligkeit und den Wechsel der irdischen Glücksgüter hinweist und nicht auch auf die zukünftige Herrlichkeit nach geduldigem Bestehen der Leidensprobe. Die meisten Klagen lauten dahin, daß Koheleth die Weisheit habe nicht finden können. Dies Eine widerlegt schlagend den angeblichen Zweck, daß der Prediger ein Trostbuch für unglückliche Zeiten sein soll. Ein Nachweis der Nichtigkeit menschlicher Dinge ist nicht im Stande, das Unglück zu mildern, sondern mußte die Trostlosigkeit vermehren, der Totaleindruck ist niederschlagend und nicht tröstend. Alles Tröstliche, Hinweis auf die Zukunft, Messiashoffnung, Ausgleich im Jenseits ist ganz übergangen. Freilich will Hengstenberg in der Anführung der Eitelkeit alles Irdischen in sofern einen Trostgrund finden, weil man sich, wenn alles Eitelkeit sei, um eine Hand voll mehr Eitelkeit nicht sehr kränken werde. Dabei werden ihm Luthers Worte vorgeschwebt haben, welcher sich also ausdrückt: „Warum willst du dich denn kränken um eine Hand voll Eitelkeit, da dir Gott dagegen

gibt Schätze der Beständigkeit? Ist der Thaler dein Gewinn, fahr' der Heller immer hin." Allein, weil eben in unserm Buch kaum auf die Schätze der Beständigkeit verwiesen wird, ruht dieses Argument auf sehr schwacher Basis. Aehnlich verhält es sich mit der Zweckbeziehung, welche Hitzig aufgestellt hat. Die nachexilischen Propheten haben uns andere Beispiele hinterlassen, wie das Volk in derlei unglücklichen Verhältnissen, unter welchen es noch lange nach der Rückkehr in's Vaterland schmachten mußte, zu trösten war. Sie lassen ihre mahnende Stimme erschallen, daß die bedrängten Zeiten im Geiste der Buße zu ertragen seien, erinnern daran, daß die göttlichen Verheißungen sich bisher und gerade in letzter Zeit an dem Volke erfüllt haben; auch in der Gegenwart habe Gott seine Gemeinde nicht verlassen, sondern werde an ihr noch größere Erbarmung üben. Dann weisen sie auf das messianische Heil hin, welches als bald eintretend in den lebendigsten Farben geschildert wird. Finden die Israeliten den neu gebauten Tempel in Vergleich mit dem früheren Salomonischen armselig, so tröstet sie Haggäus damit, daß er verkündet, der neue Tempel werde durch das Erscheinen des Messias verherrlicht werden. Treten in dem Tempelcultus Mängel zu Tage und stellt sich das frühere Seufzen der Exulanten nach dem Altar zu Jerusalem als unbefriedigt heraus, so verkündet Malachias, daß der jetzt bestehende Cult nur einen vorbereitenden Charakter habe und einem neuen, erhabenen und Gott wohlgefälligen weichen müsse. Unter verschiedenen Symbolen tröstet Zacharias seine Zeitgenossen mit Hinweisung darauf, daß Israel mitten unter mächtigen Völkern durch Gott beschützt und daß der Untergang der ihm feindlichen Mächte in nächster Zukunft sich vollziehen werde. Aber wo findet sich nur auch die leiseste Analogie mit diesen Schriften in dem Inhalt des Buches Koheleth?

Wir haben bis jetzt gesehen, daß weder unter den Zweckbestimmungen auf Grund einseitiger Auffassung des Inhalts, noch unter andern, welche dem ganzen Geist des Buches zuwider sind, eine die richtige sein kann. Dieses wohl fühlend, haben Einige versucht, gemäß ihrer vorausgeschickten Zweitheilung des Stoffes auch eine doppelte Bestimmung des Zweckes aufzustellen; so Döderlein, Henz, v. d. Palm, Knobel und Rosenmüller: (disputatio de rerum vanitate est instituta) „ut demonstraret auctor summum hominis bonum nequaquam situm iis in rebus esse, quibus homines vulgo se beatos fieri opinantur. Tum vero docet summum bonum homini in eo ponendum esse, cum ut vita praesente animo tranquillo suaque sorte contento fruatur, tum, ut pietati et virtuti studeat, quo propitium sibi reddat summum numen" (p. 18). Wir können nicht umhin, noch die allerjüngste Zweckbestimmung von Villmar anzuführen. Er verwirft alle bisherigen Erklärungen, „wonach Koheleth ein religiös-sittliches Streben lehre, das alle Güter dieses Lebens als Gaben Gottes dankbar hinnehme und stets ein-

gedenk des Allen bevorstehenden Gerichtes froh genieße, dabei aber der Gottesfurcht sich befleiße" — als völlig unhaltbar und will hauptsächlich zwei Lehren in dem Buche finden: 1) wir sollen des Stündleins mit Frieden und Freuden harren, uns auf uns selbst zurückziehen, das Warten nicht verlernen; 2) soll das Buch Freude an mühevoller Arbeit lehren, um dadurch Versuchung zu Morosität, Lebensverdruß, Misanthropie zu überwinden.

Diese Lehren sollen Resultat eines geschichtlichen Erfahrungscomplexes sein. Jerusalem ist erbaut, der Tempel vernichtet, der Götzendienst für immer überwunden, aber die Herrlichkeit der alten Zeit kehrte nicht wieder. Die Freude der Rückkehr war erloschen, das Volk ein Dienstvolk geblieben. Davids Königthum war vernichtet, die Bundeslade verbrannt, die Prophetie verstummt; die Vergangenheit hatte kein Resultat, es gab keine Zukunft für Israel — Alles war umsonst. Es war eine Resultatlosigkeit und Vergänglichkeit auch derjenigen Dinge und Thaten, die gewirkt und vollzogen worden waren für einen Erfolg im Reiche Gottes, auf irdische Ausgestaltung und Ausdehnung der sichtbaren göttlichen Oekonomie, die unternommen worden waren von Dienern des lebendigen Gottes. Hierin will Villmar sogar einen Fortschritt über die Proverbien und Job hinaus erkennen, die noch bleibende und ewige Thaten Gottes angenommen hätten. — Genug hierüber. An diesem Ende ist also die historische Exegese angekommen. Da ist auch gar keine Spur mehr von einem übernatürlichen Offenbarungsgehalt. Ein heiliges Buch ist total seines kanonischen Charakters entkleidet und in den Kreis der profanen Literatur herabgezogen. Was sind das für grobe Verstöße gegen die heilige Geschichte, wenn man die Messiasidee nach dem Exil ganz und gar ignorirt! Sind die messianischen Hoffnungen keine Garantie für eine Zukunft Israels? Eine Sprache führen, wie Villmar es gethan, heißt geradezu Gott anklagen in Bezug auf die providentielle Leitung des auserwählten Volkes. Um eine solche Frucht zu gewinnen, hatten sich 2000jährige Führungen und Fügungen Gottes nicht gelohnt. Nie und nimmer wäre ein Buch solchen Inhaltes in die Sammlung heiliger Bücher aufgenommen worden.

Alle diese Versuche, den Zweck auf eine dem Inhalt des Buches entsprechende Weise zu bestimmen, mußten aus einem doppelten Grunde mißlingen, weil man erstens darauf verzichtete, die Seelenstimmung des Verfassers genau zu erkennen, aus welcher allein Inhalt und Zweck richtig erfaßt werden kann, dagegen bald diese, bald jene Aussprüche zu Hauptgedanken machte und darnach alles andere, wenn auch mit Gewalt, formulirte, oder was sich nicht fügen wollte, als Widersprüche bezeichnete, und weil man zweitens das Buch als ein für sich bestehendes, rein menschliches Product betrachtete ohne Berücksichtigung seines Verhältnisses und Zusammenhanges mit der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt

und dem Kanon des alten Testamentes insbesondere, während doch seine Bedeutung nur mit Berücksichtigung gedachter Momente recht gewürdigt und begriffen werden kann (Hävernik).

Gerne stimmen wir Hahn bei, wenn er sagt: „Wir sind fest überzeugt, daß das Buch Koheleth, so lang es nicht als ein Glied des Organismus des ganzen alten Testaments, nicht als ein Zeugniß des ächt theokratischen Geistes aufgefaßt wird, sondern als ein Product des rein menschlichen philosophischen Forschungsgeistes, so lang es außer Beziehung gesetzt wird zu dem Ziele der Theokratie, dem Mittelpunkt des A. T., Christus, nicht verstanden werden kann."

§ 72.

Welches ist die richtige Ansicht über den Zweck des Buches?

Wenn wir nunmehr zur Darstellung unserer Ansicht über den in Frage stehenden Punkt fortgehen, wobei wir zunächst nur den subjectiven Zweck des Verfassers im Auge haben, so gehen wir auch hier von dem Grundsatze aus, der für den ganzen zweiten Theil unserer Aufgabe maßgebend war, daß in Koheleth nicht die Gedanken eines ruhig überlegenden Weisen niedergelegt seien, sondern daß das Buch ein Product des Dranges und Sturmes seiner Seele sei, das die Betrachtungen und Reflexionen eines mit sich unzufriedenen Verfassers enthält und einen ganz getreuen Reflex seiner Denkungsweise und Gefühlsstimmung bildet. Ist dies richtig, so kann auch von einer Einheit und Gleichheit der Gedanken, einem logischen Fortschreiten und Hinauslaufen auf ein Ziel keine Rede sein. Daher ist es auch nicht nur sehr schwierig, sondern geradezu unmöglich, einen Einigungspunkt aufzufinden, in welchem alle Gedanken wie in ihrem Centrum zusammenlaufen, weil der Verfasser, ohne absichtlich darauf auszugehen und sich dessen klar bewußt zu werden, ein treues Gemälde seines Seelenzustandes, seiner auf den Wogen des Zweifels hin und her schwebenden Reflexionen und Stimmungen entwirft [1]). Kann man da nach einem bestimmten, klar durchdachten und überlegten Zweck fragen? Wir wagen es, mit Nein zu antworten, und glauben nicht, daß der Verfasser, ehe er an's Schreiben ging, sich ganz klar des Zieles bewußt war, auf welches der Erguß seines Herzens schließlich sich bewegen sollte, und daß ihm, wie z. B. dem Verfasser des Buches Job, der Zweck klar vor Augen schwebte, zu dessen Erreichung er seine Gedanken in passender Weise formulirt hätte. Wir kommen daher wieder auf das zurück, was wir vorübergehend schon früher angegeben haben, daß wir nicht in dem Bedürfniß, eine theoretische, practische oder tröstliche Wahrheit darlegen zu sollen, den Entstehungsgrund unseres Buches zu suchen

[1]) Bruch p. 253.

haben, sondern lediglich in der individuellen Seelenstimmung, in Folge welcher der Verfasser das Bedürfniß fühlte, seinen ihn beherrschenden Gefühlen und Empfindungen Ausdruck zu geben. Statt also nach einem bestimmten und klar gedachten Zweck zu fragen und diesen zu ermitteln, wollen wir nach dem Vorgang von Bruch die Frage vielmehr so stellen: was ist der in unserm Buch herrschende Grundgedanke oder das Grundgefühl? Und mit ihm stehen wir nicht an zu behaupten, daß sich nach unserer innersten Ueberzeugung keine andere Antwort geben lasse, als die: es ist der Gedanke, das tiefe schmerzliche Gefühl der Nichtigkeit aller Dinge, des Unbefriedigenden unseres irdischen Daseins. Kein unbefangener Leser, welcher aufmerksam den Worten des Predigers lauscht, kann sich dieses Eindrucks erwehren; denn der Gedanke, daß alles hienieden nichtig und eitel sei, zieht sich durch die ganze Schrift hindurch, wenn er auch nicht überall mit gleich schmerzlicher Ergriffenheit hervortritt. „Nichtigkeit ist das Band, welches alles bindet." Dieses Wort Eichhorns findet auch hier Geltung. Zwar scheint es oft, und es ist auch in der That so, daß der Ton der Rede von der eine schmerzliche Zerrissenheit der Seele beurkundenden Empfindung in gemäßigtere Schranken zurücktritt, wenn der Verfasser weise Lebensregeln aufstellt oder sogar zu sinnreichen Sprüchen sich erhebt. Diese können zwar den Strom der Klagen etwas hemmen und aufhalten; aber er bricht bald wieder durch, so daß es scheint, als ob der Verfasser zuweilen habe ausruhen wollen von seinem schweren Seelenkampf, was ihm jedoch, wie bemerkt, nur auf kurze Zeit gelingt. Der Prediger geht bei seinen Betrachtungen sichtlich von der Voraussetzung aus, daß der Mensch zur Glückseligkeit geboren ist, daß sich in seinem Innern ein Zug des Strebens, Sehnens und Verlangens, kurz ein Bedürfniß fühlbar macht, welches nur durch ein bleibendes und wahres Gut gestillt werden kann. Würde er dies auch nirgends andeuten, so könnte uns doch der gesammte Inhalt, sowie die Oekonomie des Planes keinen Augenblick darüber im Zweifel lassen. Aber jene Voraussetzung kann auch nur der Sinn der so vielfach mißdeuteten Stelle c. 3, 11 sein, wo es heißt: „Gott hat dem Menschen die Ewigkeit in's Herz gelegt." Wo ist nun jenes dauerhafte Gut zu finden, das des Herzens Sehnsucht stillt und jedes menschliche Bedürfniß zu befriedigen im Stande ist? Diese Frage, oder vielmehr deren Lösung beschäftigt den Prediger hauptsächlich, und sie wird nicht so fast positiv, als vielmehr negativ dahin beantwortet, daß hienieden unter der Sonne nichts im Stande sei, den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens volle Sättigung zu gewähren. Der Nachweis hievon nimmt den größten Theil des Inhalts ein, indem der Prediger alle Phasen und Gebiete durchwandert, in welchen die Menschen nach dem unbekannten Etwas streben, um dadurch Ruhe und Befriedigung zu finden. Und wenn auch die irdischen Freuden vorübergehend

die Saiten des menſchlichen Herzens angenehm berühren, ſo haben ſie bald ausgeklungen, und nicht den vollen Accord bekommt die Seele zu hören, wozu ſie doch vermöge jenes innern Triebes geſtimmt iſt. Einen Beweis für die Unzulänglichkeit alles Geſchöpflichen ſieht Koheleth ſchon im Weltlauf im Großen und Ganzen, indem Alles ſich in einem Kreislauf bewegt und nichts Neues, Ungeſehenes zum Vorſchein kommt. Die vielen Unebenheiten im menſchlichen Leben und das mannichfache Unrecht, welches verübt wird, die Krümmungen in der phyſiſchen und moraliſchen Welt, welche der Menſch nicht gerade machen kann, ſetzen die Wahrheit, daß der Menſch hienieden nicht wahrhaft beglückt werde, in ein noch helleres Licht. Will er das wahre Gute in Schätzen der Kunſt, in Ruhm, Reichthum und Pracht aller Art erlangen, ſo wird er ſich ſtatt deſſen nur neuen Kummer, Erbitterung und Neid ſchaffen. Dazu kommt noch, daß es nicht in der Macht eines Jeden ſteht, derlei Genüſſen zu fröhnen, ſondern Gott vertheilt die irdiſchen Güter nach ſeinem Wohlgefallen; die Arbeiten des Menſchen, ſein Ringen und Streben ſind fruchtloſe Bemühungen. Und ſelbſt wenn Einer ſehr begünſtigt ſein und Glücksgüter im reichlichſten Maße beſitzen ſollte, ſo wird der Gedanke, daß er ſie früh oder ſpät verlaſſen und in den Händen verſchwenderiſcher Erben wiſſen muß, ihm jetzt ſchon deren Genuß verbittern. Wenn nun ſchon die irdiſchen Freuden und Genüſſe ihrer Natur nach des menſchlichen Herzens Wünſche nicht zu ſtillen vermögen, ſo wird die Kluft noch viel größer dadurch, daß ſo viele Ungerechtigkeit und unebene Dinge ſich im menſchlichen Leben finden. Zu dieſen und ähnlichen Klagen miſchen ſich noch ſolche, deren Gegenſtand die Unbegreiflichkeit des Waltens und Wirkens Gottes iſt. Er wollte den Gang der Welt und der menſchlichen Schickſale mit ſeinem Forſchen ergreifen, und alles wurde ihm unbegreiflicher, als zuvor; denn je mehr er ſich hinein vertiefte, deſto mehr Widerſprüche zeigten ſich vor ſeinen Augen; er wollte die durch ſeine Beobachtungen und Erfahrungen erworbenen Kenntniſſe in Harmonie und Einklang mit ſeinen religiöſen Anſchauungen bringen, und auch hier zeigt ſich ein Zwieſpalt, der hienieden wenigſtens nicht verſöhnt wird; er wollte mitten in dem ſteten Wechſel der irdiſchen Dinge ein Feſtes und Bleibendes finden und erkannte, daß alles eitel ſei und vergänglich; er wollte Frieden der Seele finden und gerieth in größere Unruhe und peinlichere Zerriſſenheit im Innern. Darum ſchmerzen ihn die troſtloſen Ergebniſſe menſchlicher Weisheit: „Alles hab' ich verſucht in der Weisheit. Ich ſprach: ich will weiſe werden, aber ſie wich weiter von mir hinweg, viel weiter, als ſie vorher war; und o tiefer Abgrund! wer wird ſie finden?" (c. 7. 24 und 25), und es kommt ihm vor, als ob Gott dem Menſchen das Bedürfniß des Nachdenkens nur deßhalb eingeflößt, um ihn zu quälen („und nahm mir vor in meinem Gemüthe, nach allem weislich zu ſuchen und zu erforſchen, was unter der Sonne

geschieht. Diese gar schlimme Beschäftigung hat Gott den Menschenkindern gegeben, daß sie sich damit müheten" c. 1, 13), und er ruft daher aus: „Ich habe gefunden, daß auch darin Mühe sei und Geistesplage, weil bei vieler Weisheit viel Unwillen ist, und weil der die Mühe vermehrt, welcher die Wissenschaft mehrt" c. 1, 18. Deßhalb laufen Koheleths Betrachtungen darauf hinaus, „das Mißverhältniß zwischen unsern Bedürfnissen und unsern Kräften, zwischen unsern Wünschen und ihrer Befriedigung, zwischen den Gefühlen von Unentbehrlichkeit der Weisheit und der Unzulänglichkeit aller Erdenweisheit, zwischen unserm Durste nach Unvergänglichkeit und dem peinlichen, unabtreiblichen Gefühle der Vergänglichkeit" zu constatiren [1]). Also das ist das eigentliche Resultat des Buches, worauf die Betrachtung des Predigers hinausläuft, die Darstellung der großen Kluft im menschlichen Herzen, welche in diesem zeitlichen Dasein nicht ausgefüllt werden kann, einer Kluft, welche dadurch entsteht, daß dem menschlichen Geist höhere Kenntniß fehlt zur Enträthselung der menschlichen Schicksale und der Glückseligkeitstrieb des Herzens nicht befriedigt werden kann. Wenn hiemit der Hauptzweck des Buches angegeben ist, so ist die ganze Zweckbeziehung doch noch nicht erschöpft, weil den Prediger die tief und schmerzlich empfundene Nichtigkeit alles Irdischen auch noch auf andere Gedanken leitete, wodurch weitere Resultate erzielt wurden. Nichts ist natürlicher und in der Psychologie besser begründet, als dies, daß Koheleth, nachdem er an allem wahrhaft Guten hienieden, welches bleibenden Gewinn verschafft, verzweifelt und ungewiß darüber geworden, ob wohl je dem Trieb des menschlichen Herzens Genüge geschehe, auf den Satz gerieth: das Beste, was der Mensch hienieden thun kann, ist, daß er das Leben so gut genieße und der Freuden so viel koste, als es nur möglich ist. Damit verband er dann noch manche Klugheitsregeln, welche den Menschen lehren sollten, möglichst unangefochten durch dieses Erdendasein hindurchzukommen. Aber hiemit kann sich der Verfasser unmöglich beruhigen; er hat ja sattsam erfahren, daß auch die ausgesuchtesten Genüsse und Freuden eitel sind, und zudem erhebt sein tief wurzelndes religiöses Bewußtsein dagegen Einsprache, weßhalb er sich zu dem alten, einfachen Glauben zurückflüchtet und nichts Besseres und Sichereres zu empfehlen weiß, als Tugend und Frömmigkeit. Daher findet er auch keinen bessern Abschluß seiner Gedanken und Betrachtungen, als den, sie in dem tiefen und inhaltsschweren Worte ausklingen zu lassen: „Fürchte Gott und halte seine Gebote; denn das macht vollkommen den Menschen, und alles, was geschieht, es sei gut oder böse, wird Gott um aller Uebertretungen willen in's Gericht bringen." Dazu sagt Aug. de civ. Dei lib. XX c. III: „Quid brevius, verius, salubrius dici potuit?" Da-

[1]) L. Ewald l. c. p. 253.

durch erhält unser Buch einen religiös-moralischen Charakter, welcher ihm auch von jeher in der Kirche beigelegt worden ist. Zwar wollten Einige, welche den moralischen Charakter des Buches verkannten, diese Worte als von Spätern hinzugefügt ausgeben; so Döderlein, Schmidt, Bertholdt, Umbreit, Knobel; allein sie wußten auch nicht einen triftigen Grund anzugeben. Zudem wird Jeder, welcher den Geist des Buches versteht, sich dazu gedrungen fühlen, obige Sentenz als Resultat des Ganzen zu betrachten, wenn es auch nirgends in Worten ausgedrückt wäre. „Welcher Triumph ist es für die Tugend und Religion," ruft Niemeyer aus, „wenn auch ein solcher Mann am Ende sich vor ihr beugt, und nachdem er alles versucht, alles geprüft hat, doch nichts Größeres, Dauernderes und Gewisseres, nichts, wobei der Geist von aller Ermattung ausruhen kann, zu nennen weiß, als sie ... Das ist die letzte Summe aller seiner Weisheit: „Fürchte Gott, handle nach seinem Gebote. Das ist die Bestimmung des Menschen; alles wird er vor Gericht bringen, auch das Verborgene." Noch einmal, welch ein Triumph für die Tugend! Wenn Salomon, bei dem kein Bedürfniß unbefriedigt geblieben war, nichts gefunden hatte, worin mehr Beruhigung und Glück gewesen wäre, wie sollte es ein Anderer finden [1])?" Es sind nicht die einzelnen Betrachtungen und Erfahrungen an sich, welche dem Buch den Werth verleihen, der ihm jederzeit beigelegt wurde, sondern die Richtung, welche sie nehmen, dieses Suchen und Hinbewegen zum Guten, zum Bleibenden, die Erhebung zum Höhern, wo Wahrheit ist, während hienieden sich nur Eitelkeit findet (S. Bernh.). Was z. B. ein heiliger Augustin thatsächlich in seinem Leben erfahren und auch so schön in den Worten ausgedrückt hat: „Creasti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te", das hat auch der Prediger erfahren und diese Erfahrung in unser Buch niedergelegt. Am Ende seines Lebens, als er alle Bahnen durchmessen, alles versucht, um Ruhe und wahres Glück zu finden, sieht er sich getäuscht. Er dürstete so sehr nach Glückseligkeit, öffnete sich alle Quellen von Genuß, schlürfte sie bis auf den letzten Tropfen aus, hat aber, ach! statt den Durst zu löschen, ihn nur noch mehr gereizt. Daher weiß er nichts Anderes und Besseres zu empfehlen, als Religion und Tugend zur Vorbereitung auf das im Jenseits ihm bevorstehende Gericht. Vergleiche Hardouin (dessen Paraphrase de l'Ecclesiaste avec des remarques, Paris 1729. 12 préface), welcher sagt: „Il ne faut point oublier que nous serons tous cités au jugement de Dieu. C'est ce que l'Ecclesiaste inculque de temps en temps et à quoi tendent toutes ses maximes." So klar, als mit den unzweideutigsten Worten geht aus dem ganzen Geist des Buches die Ueberzeugung Kohelets hervor, daß der Mensch

[1]) Charakt. Bd. IV, p. 416.

nicht für dieſe Erde geſchaffen ſein könne, daß es ein anderes Leben geben müſſe, wozu ſich der Menſch durch Befolgung des göttlichen Willens als eines abſolut über ihm ſtehenden und ihm gebietenden vorzubereiten habe. Vergleiche Scholz (Einleitung III, p. 169): „Je mehr die Unterſuchungen über die ganze Schöpfung, über das Eitle und Unſinnige in der Welt, je mehr das Wohlleben, der Beſitz der größten Glücksgüter, die nur irgend der Sterbliche ſich ſchaffen kann, alles Streben nach Weisheit, die Handhabung des Rechts, der gewöhnliche Beweggrund des Handelns (Eiferſucht), das Aufhäufen der Schätze von Seiten eines Erbenloſen, der Rang des Königs, die Habſucht, Reichthum verbunden mit Unbeholfenheit, alle menſchlichen Wünſche, die Verdorbenheit des Weibes, das Verfahren mit Dahingeſchiedenen, den Menſchen in ſeiner vollen Unfähigkeit, durch ſich allein ſein Erdenglück zu machen, zeigen, deſto deutlicher ſtellt ſich jene Wahrheit als das Ergebniß aller einzelnen Theile des Werkes heraus.“ Dies iſt das aus dem Kampf der Zweifel in Sicherheit Gebrachte; das iſt das rettende Brett, welches Koheleth im Schiffbruch dieſes ſturmbewegten Lebens ergreift und auf welchem er in den Hafen eines beſſern Seins einzulaufen hofft, nachdem er ſich vergeblich bemüht, in dieſem zeitlichen Daſein etwas zu finden, was über allem Vergänglichen liegt, und nachdem er fruchtlos nach einem feſten Grund und Boden gerungen, auf dem der Menſch, mitten in den Zerſtörungen und Verheerungen der Zeit von ihren Wogen hin und her geriſſen, Stand und Ruhe gewinne.

§ 73.

Fortſetzung. Zeugenverhör.

Stellen wir jetzt noch ein Zeugenverhör an, um zu erfahren, welches von jeher die Anſicht der kirchlichen Theologie über den Zweck unſeres Buches war. Hieronym. comm. in Eccl.: „In proverbiis parvulum docens et de officiis per sententias erudiens est Salomo; in Ecclesiaste vero maturae virum aetatis instituens ne quisquam in mundi rebus putet esse perpetuum, sed caduca et brevia universa, quae cernimus; ad extremum jam consummatum virum et calcato saeculo praeparatum in cantico canticorum sponsi jungit amplexibus.“ Greg. Nyssen. Homil. 1: „Eorum, quae hic dicuntur, est scopus, mentem supra sensum erigere, et, ut quiescat, efficere relictis omnibus, quae magna et praeclara videntur in rebus, ad ea, quae sensus comprehensis minime potest assequi, assurgere, et illorum teneri desiderio, quae sensus non attingit.“ Aug. de civ. Dei lib. XX c. III: „In hac vanitate, cui quantum satis visum est, intimandae, totum istum librum vir sapientissimus deputavit; non utique ob aliud, nisi ut eam vitam desideremus, quae vanitatem

non habet sub hoc sole, sed veritatem sub illo qui fecit hunc solem: in hac ergo vanitate, numquid nisi justo Dei rectoque judicio similis eidem vanitati factus vanesceret homo?“ Nach dieſem Vorgange aus der patriſtiſchen Zeit iſt kaum eine andere Darſtellung im Mittelalter zu erwarten. Als Beiſpiel möge der heilige Bernhard dienen: „Ecclesiasten conari (inquit) abstrahere hominum animas ab effectu rerum sensibilium, et ad coelestia et spirituali transferre“ (sermo 1 in Cantic.). Aehnlich die Scholaſtiker. Auch mehrere proteſtantiſche Theologen glaubten zur ſpecifiſch-moraliſchen Tendenz des Predigers, welche von jeher in der Kirche beibehalten worden, zurückkehren zu ſollen. Egard (theol. practica s. Salom. Eccl.): Scopus Salomonis est, ut hominem deducat in agnitionem suae vanitatis et rerum omnium, eumque extra tempus et mundum trahat et evehat ad aeternitatem, hoc est, eo deducat, ne in tempore et rebus sensibilibus, sed in divinis fiduciam et felicitatem suam collocet.“ Geier (proleg. in Eccl. p. 11): „Scopus denique Salomoni in hoc libro praefixus fuit: partim confessionem edere vanitatum cum damno hactenus tractatarum, partim alios omnes simili vanitatum sectatione deterrere atque ad verum summum bonum adducere nempe ad timorem Dei.“ Oder: „Hic ergo est finis, haec intentio regis nostri Salomonis, non quidem, vanitate tam multiplice recensita, ingenerare homini profanum rerum omnium contemptum, Epicureum praesentis saeculi usum, vel desperabundum etiam vitae sociae neglectum, contraque solitudinem poscere eremiticam . . .; sed potius cuncta haec spectant ad sanctum Dei timorem vanis hominibus implantandum.“ Von den Katholiken verdienen noch hervorgehoben zu werden: Pineda: „Finis est, ut homo recte institutus praeferat Dei timorem et pietatem cunctis visibilibus, et ut secernat solidum a vano, verum a falso, fucum a re ipsa;“ Calmet (T. VII Proleg. in Eccl. p. 4). „Porro liber iste veluti perpetua quaedam oratio censendus est, qua Salomon demonstrandum suscipit, omnes hujus vitae res vanitatis habere plurimum et molestiae; unum tantum ex omnibus superesse, cui homines fidant, timorem Dei et debitum illius legibus obsequium, et judiciorum ipsius reverentiam;“ Janſenius: „Scopus et argumentum totius libri est, ut breviter expressit S. Gregorius Nyss., mentem supra sensum attollere;“ Cornelius de Lapide: „Argumentum Ecclesiastis est, ostendere, quam vana et inutilia sint omnia hominum negotia et studia, quae in humanis rebus suscipiuntur, ut homines traducat a sensibilibus ad ea, quae sub sensum non cadunt, ait Nyssenus, puta: ad coelestia et spiritualia;“ Boſſuet: „Totus hic liber unica velut argumentatione concluditur; cum vana omnia sub sole sint, vapor sint, umbra sint, ipsumque nihilum, id unum in homine magnum verumque esse, si Deum timeat, praeceptis eis

pareat ac futuro judicio purum atque integrum se servet“ (Praefat. § 1); Goldhagen (Introduct. in sacr. script. p. 276): „Auctor toto libro declamat contra mundi vanitatem et vitia ac timorem Domini observantiamque mandatorum inculcat;“ Michaelis (Joh. Heinr.): „Scopus libri sanctissimus est ... et toto coelo aberrant, qui ... Verum id agit, ut hominem vanum de laborum, studiorum, conatuum suorum inanitate deque rerum, in quibus ille summum bonum quaerit, fugacitate convictum ad suum conditorem revocet, vera atque hilari fide venerandum eique hoc persuadeat, ut timeat Deum etc.;“ Scholz (Einleitung III. p. 168): „Das Ziel seiner Betrachtungen ist, nachzuweisen, daß ein gottesfürchtiges Leben durchaus nothwendig sei, um glücklich zu sein. Die andern Untersuchungen zeigen den Menschen in seiner vollen Unfähigkeit, durch sich allein sein Erdenglück zu machen. Anleitung zur Gottesfurcht ist der eigentliche und einzige Zweck;“ Herbst (Einleitung II, Kapitel V § 96): „Er (der Verfasser des fraglichen Buches Koheleth) will uns belehren, was der Mensch bei der Unbeständigkeit und Flüchtigkeit des ihn Umgebenden ergreifen und festhalten soll, um den Zweck seines Daseins zu erreichen;“ Welte: „Der Hauptzweck ist unschwer anzugeben; er will zeigen, daß und wie der Mensch bei der Vergänglichkeit alles Irdischen das Ungemach ergeben tragen, die Güter weise gebrauchen und in Furcht Gottes verharrend sich auf sein Gericht bereit halten solle.“

Auch einige Protestanten aus dem Ende des letzten und Anfang dieses Jahrhunderts theilen dieselbe Auffassung; so Kleuker (Salomons Schriften T. I, p. 10): „Da der Verfasser den Grundstoff dessen, was er schreibt, aus dem nimmt, was er gesehen, gehört, gethan, versucht, erforscht hatte, und seine beständigen Blicke auf das Leben und Weben, Thun und Lassen der Kosmopoliten seiner Zeit ganz moralischen Ton und Zweck haben, so muß der tiefste Eckstein des Buches selbst moralisch sein und in der Tiefe des Herzens liegen“; nach Stäudlin (Moral für Theologen p. 41) wollte Koheleth zeigen, „wie man bei aller Unbegreiflichkeit der menschlichen Schicksale Gott verehren und seine Gebote halten müsse.“ Selbst Grimm, der doch sonst von Koheleth meint, daß er sich eine Welt- und Lebensansicht ausgebildet, welche zwar nicht alles religiösen Inhaltes sich entäußert, aber doch auch weit entfernt war, den religiösittlichen Skepticismus zu überwinden, alles menschliche Streben für eitel und nichtig hielt und die dankbar frohe Benützung der von Gott gegebenen irdischen Güter und Freuden als das Räthlichste empfahl, bringt es zu dem Ausspruch (p. 29 l. c.): „In dem schweren Seelenkampfe, welchen er kämpft, erringt sich zuletzt das bessere Selbst in der Art das Uebergewicht, daß er es als das Beste und Sicherste erklärt, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, da derselbe alles Thun, es sei gut oder böse, vor das Gericht bringen werde.“

§ 74.
Schluß.

Aus den ausgehobenen Stellen geht zur Genüge hervor, daß von den älteſten Zeiten durch alle Jahrhunderte herab als Anſicht der kirchlichen Theologie über den Zweck Koheleths das gegolten, daß zwei Momente in der Abſicht des Verfaſſers liegen, nämlich die Darſtellung der Eitelkeit alles Irdiſchen und die Aufforderung zur Gottesfurcht im weiteſten Sinne des Wortes, wie auch wir im Vorausgehenden die Sache darzuſtellen ſuchten. Sonach könnte man von einem Doppelzweck unſeres philoſophiſchen Lehrgedichtes reden, oder ſagen, daß der wahre Zweck deſſelben in der richtigen Verbindung eines practiſchen (Gottesfurcht) mit einem theoretiſchen (Eitelkeit) Momente beſtehe. Der eine Theil der Doppelbeſtimmung iſt im 1ſten Vers des 1ſten Kapitels enthalten, — Ausgangspunkt —; der 2te Theil im letzten Vers des letzten Kapitels — Zielpunkt —. Doch ſind wir weit entfernt, anzunehmen, daß der Theil des Buches, welcher ſich mit der Eitelkeit der Dinge hienieden befaßt, einen nur untergeordneten Zweck habe und die Empfehlung der Gottesfurcht in ein helleres Licht ſetzen oder negativ begründen und erhärten ſoll, daß ſich alſo Koheleth eigentlich nur vorgeſetzt habe, eine mehr mit negativen als poſitiven Gründen belegte Empfehlung der Gottesfurcht zu ſchreiben, und daß er dadurch ſelbſt zufrieden geſtellt worden ſei. So ſehr auch Koheleth überzeugt ſein mochte, daß es das Beſte ſei hienieden, Gott zu fürchten und ihm zu dienen, und ſo nachdrücklich er dies Allen an's Herz zu legen gewünſcht haben mag, wie er es auch wirklich thut, ſo hat er eben damit nur das Beſte hienieden, aber noch keineswegs wahre Befriedigung und ſomit auch das noch nicht gefunden, wodurch er ſeinen Zweck erreicht hätte. Wie alle früheren Lehren des Buches ſchließlich nur den Zweck haben, zu lehren, wie man das Uebel leichter ertragen und Schlimmeres verhüten ſolle, ſo iſt auch das zuletzt gefundene Reſultat, daß dem Menſchen nichts Beſſeres übrig bleibe, als durch Gottesfurcht ſich auf das Gericht vorzubereiten, auf Koheleths Standpunkt nicht ſo befriedigend, wie es bei dem erſten Anblick ſcheinen könnte. Es iſt nämlich damit keineswegs ein Aequivalent geſetzt, welches die Kluft in ſeinem Herzen ausfüllen, und welches das Mißverhältniß zwiſchen den Wünſchen und Bedürfniſſen ſeines Herzens und Geiſtes einerſeis und dem Unvermögen des Menſchen zur Stillung derſelben anderſeits aufheben und eine friedliche Harmonie in ſeinem Innern herſtellen könnte. Somit iſt ein wichtiges Moment, das gleichfalls als Reſultat des Predigers angeſehen werden muß, gar nicht angedeutet, ſondern ganz verſchwiegen geblieben. Wie man den Haupttheil des Buches als eine Umſchreibung der Pſalmworte: quare tristis es anima mea, et quare conturbas me? anſehen kann, ſo iſt das eben

angedeutete Moment nichts anderes, als ein Ausdruck der ſehnſuchtsvollen Worte: Emitte lucem tuam et veritatem tuam; und hiemit kommen wir auf den letzten Theil unſerer Aufgabe zu ſprechen. Haben wir bisher den finis operantis beſprochen, ſo lernen wir jetzt noch einen finis operis kennen.

IV. Theil.

Bedeutung des Buches.

§ 75.

Vorbemerkungen.

Mit der richtigen Feſtſetzung des Zweckes iſt auch das Anſehen des Buches begründet und ſeine Bedeutung wenigſtens theilweiſe beſtimmt. Gewiß behauptet es ebenſowohl, als die Proverbien oder jedes andere didactiſche Buch ſeine Stellung im Kanon.

Was Kurtz von den Pſalmen ſagt [1]), läßt ſich mit Fug und Recht auf Koheleth anwenden. „Auch wo die literariſchen Erzeugniſſe ſubjectiver Religions- und Heilserkenntniß ihrer eigenthümlichen Aufgabe und Tendenz zufolge ohne Hinzubringung neuer Offenbarungselemente nur den bereits vorhandenen göttlichen Offenbarungsgehalt auf ſich einwirken laſſen und ihn mit ihren Erfahrungen über Natur, Geſchichte und Menſchenleben in Einklang zu bringen trachten, ſind ſie heilig ihrem Urſprung nach, als von heiligen, gotterleuchteten Autoren abgefaßt, heilig durch ihre Motive und Tendenzen, heilig durch ihre Beſtimmung zu authentiſchen Zeugniſſen von dem Maß, Umfang und Tiefe der Religionserkenntniß und Heilsaneignung unter den Frommen des A. T. nicht nur, ſondern auch für den Chriſten noch als muſtergiltige Beiſpiele geiſtlicher Uebung in der Gottſeligkeit und geiſtigen Ringens und Kämpfens unter den Freuden und Leiden, Anfechtungen und Heimſuchungen des irdiſchen Lebens, — heilig endlich durch ihre factiſch vorliegende, unter göttlicher Aufſicht und Mitwirkung vollzogene organiſche Eingliederung in den Geſammtcomplex der altteſtamentlichen Offenbarungsurkunden."

Sehr ſchön und bezeichnend drückt dies Carpzov in den Worten aus: „Divinae et canonicae libri autoritati, utut testimonium perhibeat universa tum Synagoga vetus, tum primitiva Christi ecclesia, quae in Proto-Canonicorum numero eum unanimi semper habuit consensu, fidem tamen praeterea conciliant indubia divinitatis documenta, ipsis textus visceribus innexa. Quam enim omnium saeculorum sapientes, intensissimo licet studio, frustra inquisiverunt,

[1]) Kurtz, Theol. d. Pſ. p. 3.

veram hominis in hac vita beatitudinem, viamque illuc ducentem, adeo perspicue, copiose et plane hic liber pandit, ut, quod non nisi Deo doctore discitur, summum bonum in aprico hic positum deprehendas“ (Introd. p. 221). Hiemit iſt jedoch die Bedeutung des Buches noch lange nicht erſchöpfend angegeben. Wenn es auch keine neue dogmatiſche Aufſchlüſſe gibt, noch Weiſſagungen auf Chriſtus enthält, ſo bildet es dennoch ein wichtiges Glied im Verlauf der Offenbarungsgeſchichte und in der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes.

§ 76.

Der Prediger mußte die irdiſchen Meſſiashoffnungen der Juden rectificiren.

Gewöhnlich faßt man die göttliche Erziehung der vorchriſtlichen Welt auf Chriſtus in doppelter Weiſe auf, indem man zwiſchen einer negativen Vorbereitung der heidniſchen Welt und einer poſitiven des jüdiſchen Volkes unterſcheidet. Allein in der Geſchichte Iſraels, welche allerdings ein Syſtem von poſitiven göttlichen Führungen, ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* zu nennen iſt, laſſen ſich auch manche nur negativ auf Chriſtus hinleitende Seiten nachweiſen, und eben in dieſem Sinn iſt auch die Bedeutung unſeres Buches Koheleth zu faſſen. Wie ſpäter die Leiden der Iſraeliten in Babylon nicht nur eine Züchtigung für ihren oftmaligen Abfall von Gott ſein ſollten, ſondern auch den Zweck hatten, Sehnſucht in ihren Gemüthern wach zu rufen, wie ſie ſich in den Worten kund gab: „Thauet Himmel den Gerechten, Wolken regnet ihn herab u. ſ. w.“, ſo ſollte auch durch unſer Buch in den Geiſtern der Iſraeliten die Unzulänglichkeit der altteſtamentlichen Offenbarung zur überzeugenden Wahrheit und dadurch eine Sehnſucht erregt werden nach einem höhern Licht, das da erleuchtet jeden Menſchen, der in die Welt kommt. Daß Koheleth dieſen Zweck erreicht, läßt ſich aus mehr, als einer Beziehung nachweiſen.

Die Bedeutung, welche wir dem Buche Koheleth beilegen, ſcheint dem Heilsplane, den Gott an und mit dem iſraelitiſchen Volke durchgeführt hat, ganz und gar angemeſſen. Wenn aber derſelbe darin beſtand, Sehnſucht nach der geiſtigen Erlöſung durch Gott zu wecken, ſo war die Regierungsperiode Salomons, in welcher das iſraelitiſche Volk auf die höchſte Stufe politiſcher Größe erhoben wurde, durchaus nicht geeignet zur Verwirklichung des göttlichen Planes. Denn mit der Ausdehnung und Conſolidirung der äußern Macht des Volkes war nicht auch zugleich der Glaube und die ſittliche Kraft deſſelben gewachſen; im Gegentheil, es ſtand ſehr zu befürchten, daß durch die Fülle irdiſchen Glanzes der Geiſt des Volkes geblendet, das Herz veräußerlicht und die Meſſiashoffnungen durch den Traum eines irdiſchen Reiches unterdrückt

würden, welches Gottes Macht entbehren zu können schien. Ja die Geschichte gibt uns ganz deutliche Winke dafür, daß die gedachten Befürchtungen nur allzu sehr begründet waren. Die Heilserwartungen der vordavidischen Zeit knüpften sich wesentlich an das Königthum. Die göttlichen Verheißungen betrafen zunächst den vollen Besitz des Landes Kanaan; allein dieses Ziel konnten die Israeliten lange nicht erreichen, verloren es vielmehr in der Richterperiode fast immer mehr aus den Augen. Im Königthum allein hatten sie Hoffnung, zu dem versprochenen Ziel zu gelangen. Sie sagten daher schon zu Gideon: „Dominare nostri tu et filius tuus et filius filii tui“ Jud. 8, 22. Noch deutlicher zeigen uns die Worte der gottbegeisterten Anna (1 Reg. 2, 10), wie die Hoffnung des Heils nur allein im Königthum zu ruhen schien, wenn die Prophetin sagt: „Dominus judicabit fines terrae et dabit imperium regi suo.“ Und in der That erfüllen sich auch mit dem Eintritt des Königthums die alten Erwartungen des Heils ihrem Anfang nach, indem David die letzten Reste des kanaanitischen Stammes vollends überwand und durch seine hohe Begabung und Fürsorge eine Periode des Glückes und Wohlstandes in allen Richtungen für das Volk herbeiführte. Was David begonnen, das vollendete Salomon, und mit ihm erreichte der Stern des jüdischen Nationalruhmes die höchste Höhe. Wo konnte aber unter diesen Verhältnissen bei dem stets auf das Sinnliche, Aeußerliche und Materielle hinneigenden Sinn der Juden die Messiasidee nach ihrer geistigen und ethischen Seite, wie sie ja nur gefaßt werden durfte, Platz finden? Sicher wäre sie nicht nur verkümmert und in ihrem innersten Wesen verkehrt worden, sondern bald wäre sie ganz dem Geiste entschwunden, weil das Bedürfniß darnach nicht mehr gefühlt worden wäre. Was lehrt aber unser Buch gegenüber den jüdischen Ansichten vom messianischen Heil, wonach dasselbe in Befreiung vom feindlichen Drucke und Erhöhung des jüdischen Nationalruhmes und im Besitz von zeitlichem Wohlstand und Segen bestehen soll? Sitzend auf einem königlichen Thron, umgeben von Pracht und Glanz, angestaunt von Allen in und außerhalb des eigenen Reiches, verkündet Salomon die trostlose Wahrheit: Eitelkeit der Eitelkeiten, und alles ist eitel. Weder Macht, noch Ruhm, weder Ehre, noch Glanz, weder Reichthum, noch Genuß, noch Weisheit sind Güter, welche den Menschen glücklich machen. Mußte dann nicht jeder Israelite bei sich denken, daß in diesen Scheingütern auch das messianische Heil nicht zu suchen sei? In der That scheint die Lebendigkeit der messianischen Erwartung in dem nächsten Zeitraum nach Salomon wesentlich abgeschwächt, und zwar mußte dies um so mehr und nachhaltiger in der Folge so bleiben, als das Auftreten der ersten Propheten hauptsächlich gegen das Königthum gerichtet war, von welchem man früher das Heil erwartet hatte. Jetzt auch konnte ein Jesaias die schon Ps. 22 indicirte Schilderung des leidenden und versöhnenden

Knechtes Gottes weiter verfolgen, während er früher gewiß schwachen Anklang gefunden hätte. Darnach scheint unser Buch wenigstens negativ die messianische Idee gefördert zu haben. Wenn wir Haneberg folgen wollen, so erscheint das Buch Koheleth, noch von einer andern Seite betrachtet, als geeignet, eine Stelle im göttlichen Heilsplane auszufüllen. Bringen wir in Anschlag, daß die geistige Durchbildung des Volkes noch nicht so weit gediehen war, daß nun die Schranken fallen durften, die es von andern Völkern abschlossen, damit es nicht von deren Corruption angesteckt würde, so werden wir darin, daß durch Salomon das Volk in regen Verkehr und in Berührung mit ausländischen Völkern gebracht wurde, nur eine noch größere Gefahr für Entsittlichung und zum Rückfall in ein Abhängigkeitsverhältniß von den verfeinerten Bedürfnissen ausländischen Wohllebens erblicken können. Auch Delitsch zeigt in Herzogs Realencyklopädie XIV p. 712 ff. treffend, daß die Salomonische Zeit mehr als eine andere der Gefahr der Versleischlichung und Verweltlichung, der Religionsgleichgültigkeit und starkgeistigen Weitherzigkeit ausgesetzt war. Endlich muß noch das Beispiel der großen Verirrungen des Königs Salomon um so nachhaltiger auf die Nation gewirkt haben, je höher der König wegen seiner Weisheit geachtet, und je tiefer der Hang des Volkes zur Abgötterei gewurzelt war. Und in der That bietet von nun an die Geschichte des nördlichen Reiches einen durchaus traurigen Anblick dar. Schon Jeroboam führte den Götzendienst ein: Nolite ultra ascendere in Jerusalem; ecce dii tui, Israel, qui te eduxerunt e terra Aegypti (er hatte dabei zwei goldene Kälber im Auge), und von jener Zeit bis zur Auflösung des Reiches wurde der gräßlichste Götzendienst nebst allen Frevelthaten unter König und Volk ausgeübt. Wenn nun bei gleich großen Gefahren das südliche Reich zwar keinen befriedigenden, aber doch viel tröstlicheren Anblick gewährt, als das nördliche, wenn sich mehrere Könige ernstlich bemühten, den Götzendienst auszurotten, wie Abia, Asa u. a., wo ist dann der Schlüssel zur Erklärung dieser Erscheinung zu suchen, daß nämlich in dem Kampf der wahren Religion gegen das Heidenthum erstere nicht ganz überwunden wurde? Auf Rechnung der prophetischen Wirksamkeit kann diese Erscheinung deßhalb nicht geschrieben werden, weil ja im Reiche Israel gleichfalls Propheten auftraten. Dürfte nicht Haneberg in dieser Beziehung eine bedeutsame Erklärung gegeben haben, indem er meint, daß Salomon den verderblichen Folgen seines Abfalls dadurch gesteuert habe, daß der von ihm verfaßte Prediger bald in Umlauf gesetzt wurde? Mit ihm nehmen noch Mehrere an, daß Salomon dieses Buch als Zeichen der Bekehrung von seiner abgöttischen Naturvergötterung geschrieben habe. Ist dieses richtig, und wurde also das Volk durch seinen weisesten, aber tief verirrten König theoretisch von der Wahrheit überzeugt, daß nicht hienieden durch äußere Machtstellung, Ehre und Genuß das wahre Heil zu finden

ſei, wie es practiſch durch das bald hereinbrechende Unglück dieſelbe Wahrheit fühlen mußte, kam ferner noch das erſchütternde Wort der Propheten hinzu zur Erweckung der wahren Selbſtkenntniß und Rührung des Gewiſſens, dann konnte jene Frucht reifen, welche als das wichtigſte Ergebniß dieſer trüben Zeit betrachtet werden muß, wie Haneberg meint, nämlich Sehnſucht nach einer geiſtigen Erlöſung durch Gott. So geſchah es; das ſüdliche Reich ging nicht, wie das nördliche, in moraliſcher Verſumpfung zu Grunde, ſondern Gottes weiſe Abſicht wurde dadurch verwirklicht, und es hat ſich auch hier bewahrheitet, was Hefele (Beiträge zur Kirchengeſchichte I. p. 8) ſagt: „Gott führte das Volk auf räthſelhaften Wegen bald mannigfachen Unglücks, bald ſichtbar erſcheinender göttlicher Hülfe, damit Iſrael aus jeder Lage glaubenskräftiger hervorgehe.“ Wenn es uns ſonach durch alleinige Betrachtung der geſchichtlichen Verhältniſſe als angemeſſen erſchien, dem Buch die oben angedeutete Stellung in Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes anzuweiſen, ſo wird uns dies zur Gewißheit werden, wenn wir das Buch ſelbſt nach dieſer Richtung einer genaueren Betrachtung unterziehen.

§ 77.

Koheleth mußte die Sehnſucht nach dem wahren Heilsgut wach rufen.

Wie oben erwähnt wurde, iſt bei der Glückſeligkeitstheorie des alten Teſtaments als ein Charakterzug hervorzuheben, daß es größtentheils nur irdiſches Glück, nur zeitlichen Segen verheißt, weil die ſinnlichen Menſchen für überirdiſche Verheißungen noch unempfänglich waren. Salomons Periode war aber der Glanzpunkt der jüdiſchen Nationalgeſchichte, und er ſelbſt konnte mit Recht der Begabteſte, Geſegnetſte und Glücklichſte genannt werden. Iſt nun aber dadurch wirklich wahrhaftes, dauerndes und beſtändiges Glück und Zufriedenheit erſchienen? Ach! Salomon ſieht noch vor dem Abend ſeines Lebens den Stern des jüdiſchen Nationalruhmes erbleichen, und er ſelbſt hat bei all' ſeiner Herrlichkeit nur Hohlheit der Glücksgüter, Leere und Ueberdruß im Herzen empfunden. Wo ſoll ſich der Menſch nun hinwenden, wo das befriedigende Glück verſuchen? Schließlich bleibt dem Prediger nichts übrig, als auf Gott und ein anderes Leben hinzuweiſen, wo zugleich auch im Gericht alle Unebenheiten des irdiſchen Daſeins ausgeglichen werden. Hiebei bleibt Koheleth ſtehen und muß hiebei ſtehen bleiben. Auf altteſtamentlichem Standpunkt war dieſes Reſultat noch nicht ſo befriedigend, wie es uns erſcheinen mag, die wir dieſe Lehre im Lichte der chriſtlichen Offenbarung ſchauen. Denn über alles Jenſeitige war zu Salomons Zeit ein dichter Schleier gezogen, der die Menſchen im Dunkeln und Unklaren über manche wichtige Wahrheit ließ, und erſt durch das ſpätere Prophetenthum und Chriſtus iſt dieſer Schleier gelichtet worden.

Dadurch aber, daß die endliche Vergeltung in's Jenseits verschoben wurde, mußte ein Verlangen nach Offenbarung über das Jenseits entstehen.

§ 78.

Unser Buch beweist das Ungenügende des alttestamentlichen Offenbarungsglaubens.

Doch nicht nur die Befriedigung des Glückseligkeitstriebes ist es, welche Sehnsucht nach Offenbarungen über die im Jenseits erfolgende schließliche Beglückung des Menschen wach ruft, sondern mehr die Ueberzeugung, die durch das Buch gewonnen werden muß, daß der Mensch auf der alttestamentlichen Offenbarungsstufe sich vergeblich bemüht, zur Lösung der Widersprüche des Lebens zu gelangen. Nur gezwungen, darf man sagen, und nachdem alle Versuche mißlungen, vertröstet er sich auf die jenseitige Ausgleichung, weil eben nach alttestamentlicher Anschauung dieselbe schon hienieden statthaben sollte. Es verhält sich beim Prediger ähnlich, wie beim Buch Job. In letzterm wird nämlich ein Kampf durchgerungen, welcher den Charakter einer Theodicee trägt, aus welcher schließlich der Glaube resultirte, daß die Leiden des Gerechten nicht in Widerspruch mit der göttlichen Gerechtigkeit stehen, sondern sittliche Wirkungen haben und zur Bewährung der Frommen dienen können und sollen. Allein kaum ist diese Wahrheit durch Gottes Dazwischenkunft sanctionirt, so wird doch durch den Ausgang des Buches der frühere Standpunkt des alten Testamentes dadurch wieder eingenommen, daß dem geprüften Dulder zeitlich doppelter Ersatz für das Verlorene geleistet wird. Ein ähnlicher Zweifelskampf wird auch in unserm Buch durchgekämpft, dessen Object die täglichen Widersprüche im menschlichen Leben sind; cf. 7, 16; 9, 2, 11; 10, 7. Die Erfahrung lehrt, daß alles irdische Glück und alle menschlichen Bestrebungen eitel sind, daß der Mensch auf Erden kein wahres Gut findet, daß die irdischen Zustände und Verhältnisse überhaupt sehr uneben und unbefriedigend sind. In besonders hohem Grade schmerzt den Prediger der unauflöslich scheinende Contrast, welcher sich dadurch herausstellt, daß die Verleihung irdischen Segens nicht immer an moralischen Werth und Würdigkeit gebunden ist. Während dieses die Erfahrung zeigt und die Heiden vielfach hievon Anlaß genommen haben, die blind und willkürlich waltende Macht des Schicksals anzuerkennen, sagt dem Israeliten sein Glaube etwas, was mit der Schicksalstheorie im schneidendsten Gegensatz steht, aber die besagten Zweifel nicht löst, sondern sie noch brennender und unauflöslicher macht. Es ist dies der Glaube an die über alles Einzelne sich erstreckende Weltordnung und Weltregierung von einem heiligen, gerechten und gütigen Gott, von einem Gott, der alles schön und auch den Menschen recht gemacht hat; cf. 3, 11 und 7, 30. Dies ist das Problem, welches der

Prediger zu lösen versucht; aber statt zu einer genügenden Erklärung zu kommen, constatirt er durch sein Betrachten nur noch mehr die Unauflöslichkeit des Widerspruches und zeigt mit klaren Worten, daß der Mensch Verzicht leisten müsse, hiefür einen triftigen Erklärungsgrund aufzufinden, cf. 8, 16, 17. Der Prediger bewegt sich gleichsam in einem Labyrinth von Zweifeln, und in der Ueberzeugung von der Flüchtigkeit und Nichtigkeit des irdischen Lebens scheint ihm zuweilen als das Beste froher Genuß der Erdenfreuden zu dünken, während er andrerseits wieder durch den Gedanken an die göttliche zweckmäßige Weltordnung und die alles vergeltende Gerechtigkeit Gottes, von welchem selbst diese Genüsse herkommen, einmal sich bewogen fühlt, diesen Genuß in die Schranken der Gottesfurcht zurückzuweisen, und dann auch wieder die Hohlheit der irdischen Genüsse fühlt und Andere davon überzeugen möchte. Doch alle diese Aufforderungen, sowie die Lehren der Klugheit, welche Koheleth zerstreut gibt, sollen nicht dazu dienen, das Räthsel zu lösen, welches er hienieden selbst für unlösbar hält, sondern seine Zweifel, sein ungewisses Hin- und Herschwanken, seine Reflexionen über den dermaligen Bestand der menschlichen Dinge nöthigen ihn zu der Ansicht, daß all jene Räthsel und Widersprüche ihre endliche Lösung und völlige Aussöhnung in dem Gerichte, der Vergeltung und Ausgleichung eines jenseitigen ewigen Lebens finden müssen. Aber gerade dadurch, daß Koheleth zu diesem Auskunftsmittel seine Zuflucht nimmt, obgleich er noch in der beschränkten Anschauung des alten Testamentes von Tod und Scheol lebt, wird die Frage nicht gelöst, sondern niedergeschlagen.

Wir haben also in unserm Buch aus dem Munde des Beglücktesten unter allen Menschen ein klares Zeugniß darüber, was an und in dem Menschen sei, d. h. welche Trauer, welche ungestillte Sehnsucht, welche Rath- und Hülflosigkeit inmitten aller irdischen Glorie sich im Grunde der Seele fühlbar macht, wenn das Eine Nothwendige, die Offenbarung und Gnade der Erlösung noch fern ist; und somit ist als Resultat des Buches anzusehen die unabweisbar sich aufdrängende Ueberzeugung, daß der religiöse Standpunkt des alten Bundes noch nicht der absolut vollkommene und genügende sei. Darin liegt aber die hohe Bedeutung des Buches, daß es in seiner Art negativ auf Christus vorbereitet, weil es das Ungenügende und die Mangelhaftigkeit des alten Bundes darlegt und dadurch Sehnsucht nach einer höhern Offenbarung erweckt. Wir stehen gar nicht an, die in unserm Buch niedergelegte und aus ihm zu entnehmende Ueberzeugung eines alttestamentlichen Frommen von dem Ungenügenden des alttestamentlichen Glaubensbegriffes den positiv auf Christus vorbereitenden Momenten, den Verheißungen, Prophezeiungen und Typen an die Seite zu stellen. Indem Einige diese Bedeutung des Buches einsahen und auch zur Geltung brachten, glaubten sie hierin auch ein neues Argument auf seine Entstehungszeit gefunden zu haben,

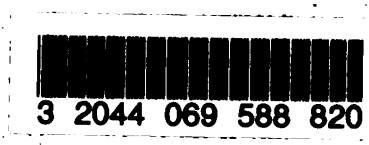
weil es ganz angemessen erscheine, wenn das Buch Koheleth das jüngste von allen alttestamentlichen protokanonischen Schriftdenkmälern sei und so in sinniger Bedeutung den Kanon abschließe. Denn wie die Propheten in ihren Weissagungen positiv auf Christus hinwiesen, so sei es Aufgabe unseres Buches, negativ den Uebergang vom alten Bund zu vermitteln. Dieses Argument entbehrt jedoch so sehr jedes innern Haltpunktes, daß uns eher das Gegentheil wahrscheinlicher vorkommt. Nachdem einmal die Propheten laut und unumwunden verkündet hatten, daß der alte Bund aufhören und einem neuen, vollkommneren Platz machen werde, wie war es dann noch nöthig, durch Reflexion über die Eitelkeit der irdischen Dinge das noch zu constatiren, was schon durch göttliche Verheißung bekannt geworden? Es ist geradezu eine Anklage Gottes, zu behaupten, daß Koheleth die Frucht einer mehr als 2000jährigen Führung des israelitischen Volkes und seiner providentiellen Leitung sei, und daß Koheleth, noch jünger als Malachias, dem Vorläufer Christi und Bußprediger Joh. Baptista die Hand reiche, der auf der Grenzscheide beider Testamente steht. Nicht Koheleth ist das Bindeglied zwischen altem und neuem Testamente, sondern der erste Evangelist sucht für die Messianität des Gottmenschen seine Anknüpfungspunkte bei den Propheten, während der letzte Evangelist zum Beweise der Gottheit auf das Buch der Weisheit zurückgreift. So reichen sich das Buch der Weisheit und das Johannes-Evangelium die Hand und nicht Koheleth und Johannes der Täufer. Dagegen ist viel eher denkbar, daß sich vorerst das Bedürfniß in oben besagter Weise fühlbar gemacht und dann durch das Wort der Propheten dadurch gleichsam befriedigt wurde, daß als unfehlbar eintretend Dasjenige verkündet wurde, nach was sich eine Sehnsucht in den Gemüthern gestaltet hatte.

In der That wird letztere Ansicht durch die deuterokanonischen Bücher insofern bestätigt, als sich keine so düstern und mißmuthigen Aeußerungen über das menschliche Leben darin finden, weil jener Zeit das Heil der Erlösung nach den prophetischen Verheißungen näher steht und weil auch manche Aufhellungen über das Jenseits durch der Propheten Mund das frühere Dunkel in etwas erleuchtet hatten, wie oben gezeigt worden. Unsere Auffassung der Bedeutung des Buches wird auch vertreten von Hävernik, Keil, Kurz, Oehler, Elster, Meßmer und Reusch. Noch möge die Ansicht Hanebergs in seiner neuesten Bearbeitung der „Geschichte der biblischen Offenbarung" hier Platz finden: „Es ist anzuerkennen, daß Koheleth an sich anschaulich zeige, was der Mensch in der Lösung der höchsten Fragen des Daseins vermöge, wenn er einzig auf seine natürliche Erfahrung und sein Nachdenken, ohne die Hülfe der göttlichen Offenbarung angewiesen ist. Da wird er bald die höchsten Wahrheiten ahnen, sich für Tugend und ideales Streben begeistern, bald allen Idealen zum Trotz in der Sinnlichkeit das ächt Wahre, die einzige

Realität erkennen, oder an aller Wahrheit theoretisch oder praktisch verzweifeln. Was in den Systemen der alten Philosophen der Zeit und dem Raume nach weit auseinanderliegt und an verschiedene Schulen und Personen vertheilt erscheint, wird hier in den Hauptmomenten zusammengedrängt dargestellt. Durch den Eindruck der Nichtbefriedigung wird der Leser von den verschiedenen Aeußerungen des Weisen, welcher aus seiner Reflexion spricht, zu dem Hirten, dem prophetischen Träger der Offenbarung hingeführt, welcher aus Gott spricht. So gestaltet sich der Prediger zu einer Nachweisung der Nothwendigkeit der Offenbarung" (§ 32 p. 362).

Nach Loch und Reischl leitet der Prediger Alles auf die Eine Anschauung zurück, daß dieses Leben hienieden Nichts biete, kaum das Dürftigste, nicht einmal einen letzten sichern Trost. Er wird aber eben durch solche Erwägung mittelbar der Verkünder der hohen Wahrheit, daß wir eine höhere Quelle der Wahrheit, ein neues Lebensprincip nothwendig hatten und selbst die eitle Welt ein solches ersehnen mußte, insofern eben die Wucht der Sünde, des Irrthums und der Ungewißheit sie niederdrückte. Deßhalb hat die göttliche Vorsehung in den Kanon des alten Testamentes dies im Einzelnen oft so dunkle Buch hineingelegt, daß es für alle Zeit ein Denkmal sei all der dunkeln Fragen wie der harten Kämpfe, in welchen die Armuth und Hülflosigkeit der noch unerlösten Welt so schmerzlich gerungen haben. Erst die Gnadenfülle des Christenthums ist es, welche das Dunkel des Lebens erleuchtet und Stärke zum Ueberwinden der Welt und ihrer Trauer verleiht.

Unser Buch bildet dem Gesagten zufolge ein wichtiges Glied in dem Entwicklungsgang der alttestamentlichen Offenbarung. Es zeigt das Unbefriedigende des alttestamentlichen Glaubens und weckt Sehnsucht nach dem neutestamentlichen Heilsgut nach doppelter Seite. Einmal wünscht der Prediger sehnsüchtig, den Kreis der Offenbarungen erweitert zu sehen, und zweitens möchte er durch die Erlösungsgnade die Schrecken des Todes, welcher seine Folgen auch in's Jenseits ausdehnt, aufgehoben wissen. Das Buch ist somit mit einem Wort ein Ruf der Klage über das alte und ein Ruf der Sehnsucht nach dem neuen Heilsgut, ein Ruf der Sehnsucht nach dem, welchen Johannes so kurz und doch so vollständig bezeichnet mit den Worten: „plenum gratiae et veritatis" (Joh. 1, 14).


3 2044 069 588 820